MOSES MENDELSSOHN

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE

CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

Moses Mendelssohns Philosophische Schriften.

Erster Theil.



Wien,
gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
kais. königl. Hofbuchdr. und Buchhändl.
1783.

Vorrede.

Diogenes sahe einst die Bürger zu Korinth mit großen Kriegesrüstungen beschäftiget, und um nicht der einzige Müssiggänger im Staate zu seyn, wälzt er seine friedsame Tonne auf und nieder. Da die Geschichte nicht meldet, daß das irdene Wohnhaus des Cynikers von dieser Uebung zerbrochen sey; so zeigt Menage (*) sehr scharfsinnig, auf wie vielerley Weise der große Bewohner der Tonne diesem Uebel hat zuvorkommen können. — Ich befinde mich mit dem Diogenes in ähnlichen Umständen; mit dem Unterschiede, daß er dem Staate aus cynischem Eigensinne nicht dienen wollte; ich nicht kann. Er wälzte mit vieler Behutsamkeit eine irdene Tonne; ich lasse kleine philosophische Ausarbeitungen wieder auflegen.

* 2 Die

(*) S. Bayle Dict. Art. Diogene B.

Vorrede.

Die Briefe über die Empfindungen und die Gespräche, die zusammen den ersten Theil folgender Schriften ausmachen, sind zu einer andern Zeit besonders heraus gekommen, und der zweyte, dritte und vierte Aufsatz des zweyten Theils in verschiedene periodische Schriften eingerückt gewesen. Doch wird der Leser, dem daran gelegen ist, einige nicht geringe Veränderungen und Zusätze bemerken. — Der erste Aufsatz des zweyten Theils aber ist noch niemals öffentlich erschienen, und enthält vermischte Anmerkungen über verschiedene philosophische Materien, die ich nicht anders zu nennen wußte, als **Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen.**

Der Inhalt derselben bestehet in einigen Betrachtungen über die **Natur der vermischten Empfindungen**, die aus Lust und Unlust zusammen gesetzt sind, und über die erstaunliche Gewalt, mit welcher sie in die Seele würken. Sodann komme ich auf das summum bonum, widerlege den **geläuterten Epikurismus**, der seit dem **Gassendi** viele Freunde gefunden hat, und vertheidige den **Grundsatz der Vollkommenheit**, den einige Weltweisen für verdächtig halten. Ich nehme hievon Gelegenheit,

heit, die Hauptquelle aller sittlichen Handlungen näher zu betrachten, erwege die Gewalt der dunkeln Empfindungen über das Begehrungsvermögen, die Wirkung der Gewohnheit und Uebung, die Natur der Seelenfertigkeiten, und wage eine Hypothese, die Bewegungskräfte der Triebfedern unsrer Seele genauer zu bestimmen. Diese Hypothese scheinet mir eine Menge von befremdlichen Erscheinungen in der Geisterwelt, so leicht und so natürlich zu erklären, daß ich nichts so sehr wünsche, als sie von einem gründlichen Kopfe geprüft zu sehen. Zuletzt zeige ich den unschätzbaren und unentbehrlichen Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre.

Alle diese zerstreueten Anmerkungen waren bestimmt, die Anzahl der Briefe dadurch zu vermehren. Allein ich fand, daß es eine mißliche Unternehmung sey, eine Jugendarbeit nach Verlauf so vieler Jahre zu ergänzen, oder wohl gar zu umarbeiten; denn zur völligen Umarbeitung hätte ich mich verstehen müssen, wenn sich der Zusatz nicht gar zu sehr hätte unterscheiden sollen. In einer so geraumen Zwischenzeit verändert sich der Geschmack, die Denkungsart, der Styl, die Meynung; man

ist der vorige Mensch nicht mehr. Ich ließ also die Briefe, ausser einigen unentbehrlichen Veränderungen, so wie sie waren, und begnügte mich, die zerstreuten Anmerkungen, so zerstreuet vorzutragen, als sie mir eingefallen sind.

Der Inhalt der übrigen Aufsätze ist aus ihren Titeln abzunehmen, nur bey dem vierten Aufsatze, über die Wahrscheinkeit, finde ich zu erinnern, daß meine Absicht keineswegs gewesen, eine Theorie der Wahrscheinlichkeit auszuführen; sondern aus den wenigen bekannten Grundsätzen der Wahrscheinlichkeit Gelegenheit zu nehmen, über zwo wichtige Wahrheiten aus der spekulativen Weltweisheit einiges Licht zu verbreiten, nämlich:

1) die Richtigkeit aller unsrer Experimentalschlüsse, wider die Einwürfe des englischen Weltweisen David Hume zu vertheidigen; und

2) den Leibnizischen Satz zu beweisen, daß alle freywilligen Entschliessungen schon zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben.

Ich

Ich glaube dieses auf eine unumstößliche Art dargethan zu haben, und zwar unabhängig von allen Systemen und Meynungen, blos aus allgemein angenommenen Grundsätzen.

Noch ein Wort von dem Vortrage in diesen kleinen Schriften. Ich bekenne es, daß sich zu blos spekulativen Untersuchungen, kein Vortrag besser schickt, als der strenge systematische. Ich trauete mir aber das Vermögen, oder die Fertigkeit nicht zu, meine Gedanken beständig an eine so strenge Ordnung zu binden.

Bey der gegenwärtigen zweyten Auflage haben abermals verschiedene Veränderungen unentbehrlich geschienen. Die Anmerkungen zu den Briefen über die Empfindungen haben einen beträchtlichen Zuwachs erhalten, in welchem einige Einwürfe wider die in den Briefen geäußerten Gedanken vom Selbstmorde beantwortet werden. Insbesondere fand sich, in der vortrefflichen Preisschrift des Herrn Hofprediger Kochius ein philosophischer Gedanke für die Möglichkeit des Wunsches vernichtet zu werden, der geprüft zu werden verdiente. Das

dritte Gespräch, von der besten Welt, und der Schöpfung in der Zeit, hat völlig umgearbeitet werden müssen. — — In der ersten Abhandlung des zweyten Theils ist die Lehre von vermischten Empfindungen weiter ausgeführt, besser ins Licht gesetzt, und auf viele besondere Fälle und Erscheinungen aus dem gemeinen Leben angewendet worden. Einige Gründe von den Grenzen der ästhetischen Täuschung, die bey dieser Gelegenheit vorkommen, können in der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften von nicht geringem Nutzen seyn. Man scheinet noch nicht untersucht zu haben, wie weit der Künstler seine Illusion treiben könne; da es doch offenbar Grenzen geben muß, wo sie aufhört angenehm zu seyn, wo die Nachahmung, wie man zu sagen pflegt, gar zu natürlich wird. Ich schmeichle mir, einige Gründe angegeben zu haben, wodurch diese Grenzen, zum Gebrauche der Kunst, mit einiger Richtigkeit bestimmt werden können.

Die mehresten Veränderungen und Zusätze hat die Abhandlung vom Erhabenen und Naiven erhalten. Ich zeige zuförderst den Unterschied zwischen dem Erhabenen Großen und Starken, betrachte

die

die Wirkung derselben, die dem Schauervollen und Schrecklichen nahe kommen, und sich also in so weit einander verwandt sind. Hierdurch läßt sich begreifen, warum das Erhabene mehrentheils vom Schrecklichen begleitet, und unterstützt zu werden pflegt. — Die Erklärung des Naiven, die nur auf den Ausdruck in den schönen Wissenschaften zu passen schien, ist auch auf das Naive in den Charakter, so wie auf das Naive in der Kunst angewendet, und zuletzt die Wirkung des Naiven etwas umständlicher beschrieben worden. Verschiedene Anmerkungen, so wie einige gutgewählte Beyspiele, habe ich dem holländischen Uebersetzer dieser kleinen Schrift zu danken, die Uebersetzung ist im Jahre 1769, auf Kosten des Herausgebers, und ohne dessen Benennung herausgekommen. Wie ich aber aus einem Privatschreiben ersehe, das ich vor wenigen Tagen von demselben zu erhalten das Vergnügen gehabt; so ist es der Herr van Goens, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften zu Utrecht, der sich die Mühe gegeben, diese Abhandlung ins Holländische zu übersetzen, und durch Zusätze und Anmerkungen seinen Landsleuten angenehm zu machen

Ich

Vorrede.

Ich bin nicht ungeneigt, zu dieser Sammlung philosophischer Schriften noch einige Theile hinzu zu thun, wenn der Beyfall des Publikums mich aufmuntert meine Nebenstunden mehr dem mühsamen Ausarbeiten, als dem wollüstigen Lesen und Denken zu wiedmen.

Ueber

Ueber die

Empfindungen.

Vorbericht.

Theokles, ein englischer Weltweise und Namenserbe jenes liebenswürdigen Schwärmers, der uns durch die Sittenlehrer des Grafen von Shaftesbury bekannt ist, hatte seine Heimat vor einiger Zeit verlassen. Die verführerische Einbildungskraft, mit dem französischen Leichtsinne vermengt, welche von vielen seiner Landesleute für Metaphysik verkauft wird, war seiner Neigung zur Gründlichkeit so sehr zuwider, daß

er

er sich entschloß, seinem Vaterlande, seiner Ruhe, und der Umarmung seiner Freunde zu entsagen, um ein Volk zu suchen, das richtig denken würdiger schätzt, als frey denken. Deutschland schien ihm dieses Volk zu versprechen. Er las die unsterblichen Schriften, mit welchen unsere Landsleute in dem letzten Jahrhunderte die gelehrte Welt bereichert haben, und man sagt, daß die Trockenheit, und das Phlegma selbst, das ihnen von einigen tändelhaften Schriftstellern zur Last gelegt wird, eine von den Ursachen gewesen seyn soll, die ihn angetrieben, diese Nation kennen zu lernen. Er zog von Schule zu Schule, und unter der Gestalt eines neugierigen Reisenden, hatte er das Vergnügen, allen Versammlungen gelehrter Gesellschaften unbekannt beyzuwohnen. Er soll aber über die galante und flüchtige Art unsrer jetzigen Weltweisen

nicht

nicht wenig erstaunt seyn, und seinen Freunden in Engelland geschrieben haben, daß er sich in seiner Hofnung betrogen fände, daß die philosophischen Stutzer auch in Deutschland überhand genommen hätten, und daß nur hier und da noch einige rechtschaffene Weltweise, gleichsam im Verborgenen, lebeten, die sich kaum unterstünden, ihre Häupter zu erheben, und vielleicht auch endlich dem Strome würden nachgeben müssen.

Während seines Aufenthalts zu *** hat er mit einigen jungen Edelleuten allda Freundschaft geschlossen, die völlig nach seinem Geschmacke waren. Unter diesen ist er einem Jünglinge aus dem Hause *** der in der Folge unter dem Namen Euphranor vorkommen wird, am meisten zugethan, und aus Liebe zu demselben hält er sich, seit einiger Zeit, in einem kleinen Orte an der

S***

S*** auf. Der Jüngling besuchet öfters Theokles einsamen Aufenthalt, wo sie in zufriedener Stille ihre Stunden der Freundschaft und der Betrachtung weihen; und wenn der Jüngling genöthiget ist, sich von seinem Freunde zu trennen, so setzen sie ihre Unterredungen in Briefen fort.

Erster

Erster Brief.

Euphranor an Theokles.

Allzusorgfältige Zergliederung der Schönheit stöhret das Vergnügen. Ihr Streit mit der überraschenden Empfindung. Wird bestättiget durch das Beyspiel der Verliebten, der Virtuosen und der Freunde.

Schon den vierten Abend bringe ich ohne Theokles Umarmung zu, und die Erinnerung jenes unaussprechlichen Vergnügens, daß ich in deiner Gesellschaft genossen, verwandelt meine geschäftigsten Stunden in Langeweile. Ich bin hier so müßig nicht, als du etwa glaubest. Die meisten Stunden des Tages raubt mir die Nothwendigkeit. Ich nenne jedes Geschäfte Nothwendigkeit, wenn es mit unsrer Neigung streitet. Auch das lärmende Vergnügen, das Gewühl bey Hofe, dahin mich mein Stand verbannet, verdienet mir diesen Namen. Wahr ists, ich verehre die Vor-

rechte meines jugendlichen Alters, ich bin der Freuden Liebling; aber nur der stillen Freuden, die ich in dem kleinen Bezirke meiner Freunde geniesse. Jenes prächtige Gebäude, jene vergüldete Gesellschaft scheinet mir wüster, als Theokles Einsamkeit. Jetzt bin ich des beschwerlichen Getümmels los; jetzt kann ich mich frey in die Arme der Muße und der Betrachtung werfen. Wie glücklich, wenn ich mich euch in die Arme meines Freundes werfen könnte! Und wie untröstlich, wenn Theokles nicht die Sehnsucht nach seinem Umgange durch freundschaftliche Briefe linderte!

Erst gestern erhielt ich ein Schreiben von dir, dessen Inhalt mir heute Stoff zum Nachdenken geben soll. Wie oft habe ich es entfaltet, gelesen, und wieder zusammen geschlagen! Dieser wichtige Brief verdienet meine ganze Aufmerksamkeit, denn sein Inhalt verspricht einen Einfluß in dein ganzes Leben. Du rühmest dich, die Begriffe von der Natur des Vergnügens entwickelt zu haben, und es freuet dich, daß er dir gelungen, in die Tiefen der Empfindungen einen spähenden Blick zu thun. Nicht, daß du durch deine Entdeckungen Ruhm erhaschen wolltest; nein! Dich ergötzt vielmehr die Hofnung, durch diese Einsicht Meister von deinen Empfindungen zu werden, und sie an dem Wagen der Vernunft zu fesseln. Je vertrauter ich mit der Natur des Vergnügens werde, sprichst du, desto weniger sollen mich die Larven täu-

täuschen, die wahren Irrwische, die das menschliche Geschlecht aus einem Sumpf in den andern führen, und denn seiner Einfalt spotten. — Du ladest mich zu gleichen Betrachtungen ein, und versprichst, mir deine Gedanken zu eröfnen, so bald ich mich durch eigenes Nachsinnen dazu vorbereitet haben würde. Theuerster Freund! hast du auch überlegt, mit welcher Gefahr deine Unternehmung verknüpft ist? Es hat Weltweise gegeben, die die Vernunft die Stöhrerinn unsers Vergnügens genennt haben. Ich halte sie keinesweges dafür, allein alsdenn wird sie es gewiß, wenn sie der Entstehung des Vergnügens nachgrübelt. Unsre Glückseligkeit hanget von dem Genusse ab, und der Genuß von der schnellen Empfindung, mit der jede Schönheit unsre Sinne überraschet. Unglücklich sind diejenigen, welche die Vernunft wider den Anfall einer solchen Ueberraschung abgehärtet hat. Die Lust verschwindet, wenn wir unsre Empfindung allzusorgfältig aufzuklären suchen.

Unzählige Beyspiele bieten sich mir an, die diese Wahrheit bestätigen. Wenn du bey der Erblickung einer Schönen in Entzückung geräthst; so vereinigen sich unzählige Reizungen zu deiner Niederlage. Der harmonische Bau ihrer Glieder, ihre blendende Gesichtsfarbe, ihre feurige Augen und ihre beredten Züge, stimmen in einer angenehmen Verwirrung überein, und bemeistern sich deiner Seele. Danke es dieser Verwirrung, daß

sie dir nicht Zeit läßt, sie zu entwickeln. Hüte dich, anstatt feuriger Augen, die Beschaffenheit der Säfte im Auge, und anstatt reizender Minen, eine leichte Bewegung der Gesichtsmuskeln zu gedenken. Den Augenblick würde dein Vergnügen sterben, und du hättest, anstatt einer süssen Wollust, eine Menge trockner Wahrheiten.

Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur deswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, so wie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammlen, sind zu bedauern. Sie suchen und finden die Regeln der Wohlredenheit; sie werden Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften; aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluß.

Auch die Freundschaft, diese Mutter des erhabensten Vergnügens, läuft Gefahr, wenn man einzeln die Vorzüge, die den Werth eines Freundes ausmachen, allzu genau erwegt. Die Empfindung vermischt die Seelen der Freunde in ein einziges Ich, und die Ueberlegung zertheilet sie wieder in Ich und Du. Die liebreiche Empfindung verhüllet die schwache Seite eines Freundes, und die Ueberlegung macht sie sichtbar. Und wenn auch seine Vorzüge auf der Schale der Vernunft ein Uebergewicht haben; so verlischt doch das

Feu-

Feuer, und die Liebe weicht in vernünftige Hochachtung zurück. -- Ich zittere, wenn ich hieran gedenke. Wie? liebster Freund! wenn du troß meiner Gründe auf deinem Vorsaße beharrest, wenn du durchaus nicht fühlen willst, ohne zu denken; so drohet mir die Gefahr, in dir einen lauen Freund zu umarmen. Nein, Theokles! Wenn du meine Ruhe liebst, (und du liebest sie gewiß) so entreisse mich diesen quälenden Sorgen. Entsage deinen Grübeleyen, oder verspare sie für das frostige Alter, das keine Empfindungen kennet. Ich bitte dich, ich beschwöre dich darum.

Zweyter Brief.

Euphranor an Theokles.

Das dunkele Gefühl befördert unsere Glückseligkeit. Der Affekt verschwindet, wenn alle Begriffe deutlich werden. Wie weit sich die Vernunft in unsere Ergötzlichkeiten mischen soll. System einer jugendlichen Sittenlehre.

Mein voriges Schreiben ist noch unbeantwortet. Theokles überläßt mich der Unruhe, in die mich sein letzter Brief gesetzt hat. Was soll ich hiervon denken? Hat meine traurige Ahndung eingetroffen? oder hast du die Art der spröden Dirnen, die sich ein boshaftes Vergnügen machen, ihren Liebhaber mit eifersüchtigen Gedanken zu quälen? Doch vielleicht keines von beiden. Vielleicht daß du dir Zeit lassen willst, meine Gründe zu prüfen, um sie entweder anzunehmen, oder zu widerlegen. Ist dieses; so gebe ich dir hier mehrere Gründe zu bedenken, ehe du entscheidest.

Wir würden unglücklich seyn, wenn sich alle unsre Empfindungen auf einmal zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten. Die Schönheit beruhet, nach dem Ausspruch aller Weltweisen, in der undeutlichen Vorstellung einer Voll-

Vollkommenheit: Lust und Freude, ja die stille Zufriedenheit selbst, werden in dem Körper von einer süßen Wallung des Geblüts, und von verschiedenen angenehmen Bewegungen in den Gliedmaßen begleitet, ohne welche sie uns fast gleichgültig seyn würden. Diese holde Bewegung ist eine Tochter des Affekts, und der Affekt ist nothwendig mit einer unentwickelten Vorstellung verknüpft. So unzertrennlich ist das Gefühl; so unzertrennlich ist die dunkele Vorstellung von unserer Glückseligkeit.

Wenn wir den Sturm einer unangenehmen Leidenschaft besänftigen wollen; so befiehlt uns die Vernunft, über die Ursachen unsres Mißvergnügens nachzudenken, und die Begriffe aufzuklären. Nur diese finstere Wolken sind es, aus denen das Ungewitter entsteht; und sobald es in unsrer Seele heiter wird, so verschwindet das Toben der Leidenschaft. Hat es aber mit den angenehmen Empfindungen eine andre Beschaffenheit? O nein sie haben eben dasselbe Schicksal: wir fühlen nicht mehr, so bald wir denken. Der Affekt verschwindet, so bald die Begriffe aufgekläret werden.

Die ihr für eure Glückseligkeit besorgt seyd, lasset euch von der Vernunft den Gegenstand eures Vergnügens auslesen. Ohne sie könntet ihr blindlings wählen, oder euch in eurer Wahl betriegen. Trauet den Reizen nicht, die sie verwirft. Um-

armet diese nur, die sie gut heißt; ja laßt sie eurem Genusse Maaß und Ziel vorschreiben, und hütet euch, dieses Ziel zu überschreiten. Wenn sie aber die Braut zugeführet hat; so muß sie bescheiden zurückweichen, um euch nicht, durch unbesonnenen Vorwiß, in dem Genusse zu stöhren.

Der gütige Schöpfer hat nicht umsonst mit diesem dunkeln Gefühl einen Reiz verbunden, nicht umsonst in jede Schönheit die Fähigkeit gelegt, dieses Gefühl zu beleben. Die Vernunft allein kann kein Wesen beglücken, das nicht lauter Vernunft ist. Wir sollen fühlen, genießen und glücklich seyn.

Liebster Theokles! dieses ist das System meiner jugendlichen Sittenlehre, die Richtschnur meines Wandels. Die Natur hat deine männlichen Jahre noch mit einem zarten Gefühle gesegnet. Strenge deine Kräfte an, es empfindlicher zu machen. Es ist die Quelle deiner Glückseligkeit. Mache, wenn du kannst, die Empfindung der Schönheit lebhafter, aber hüte dich, sie in trockene Wahrheiten zu verwandeln. Welcher Unterscheid zwischen diesen beyden Aussprüchen: dieser Gegenstand ist schön; dieser Gegenstand ist wahr!

Dritter

Dritter Brief.

Theokles an Euphranor.

Warum sich weder völlig deutliche, noch völlig dunkele Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit vertragen. Klarheit der Vorstellung befördert das Vergnügen. Nützliche Vorbereitungen zu dem Genusse eines Vergnügens. Erklärung einer Stelle in Aristoteles Dichtkunst. Betrachtungen des Weltgebäudes aus zwey verschiedenen Gesichtspunkten.

Nicht aus jungfräulichem Uebermuthe habe ich dich deinen eifersüchtigen Sorgen überlassen. Nein! edler Jüngling! nenne es eine Ahndung, die deine unzeitige Furcht verdient hatte. Wenn ich allen Unwillen über dein mißtrauisches Betragen ablegen wollte: so mußte ich unverzüglich diese Art von Rache von dir nehmen. Nunmehr hat mich die Genugthuung, die ich mir selbst verschaft, zufrieden gestellt; und ich bin im Stande, deine Gründe mit kaltem Blute zu widerlegen.

Die Wahrheit stehet fest, kein deutlicher, auch kein völlig dunkler Begriff verträgt sich mit dem Gefühle der Schönheit. Jener, weil unsre eingeschränkte Seele keine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen vermag. Sie muß, wenn

sie deutlich denken will, ihre Aufmerksamkeit von dem Ganzen abziehen, und einen Theil des Gegenstandes nach dem andern überdenken. Dieser hingegen, weil die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes in seine Dunkelheit gleichsam verhüllt, und unsrer Wahrnehmung entzogen wird. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen also alle Begriffe der Schönheit eingeschlossen seyn, wenn wir ohne mühsames Ueberdenken eine Mannigfaltigkeit wahrnehmen sollen. Ja noch mehr: je ausgebreitet klärer die Vorstellung des schönen Gegenstandes, desto feuriger das Vergnügen, das daraus entspringet. Eine ausgebreitete klärere Vorstellung enthält eine reichere Mannigfaltigkeit, mehrere Verhältnisse des Mannigfaltigen gegen einander. Lauter Quellen der Lust!

Höre nun, edler Jüngling! wie ich mich zu dem Genusse eines Vergnügens vorbereite. Ich betrachte den Gegenstand des Vergnügens, ich überdenke alle seine Theile, und bestrebe mich, sie deutlich zu fassen. Alsdenn richte ich meine Achtsamkeit auf ihre allgemeine Beziehung: ich schwinge mich von den Theilen zum Ganzen. Die besonderen deutlichen Begriffe weichen gleichsam wie in Schatten zurück. Sie wirken alle auf mich, aber sie wirken in einem solchen Ebenmaße und Verhältnisse gegen einander, daß nur das Ganze aus ihnen hervorstrahlt, und mein Ueberdenken hat mir die Mannigfaltigkeit nicht zerstreuet, nur faßlicher gemacht.

Der

Der weise Stagirit eignet einer jeden Schönheit bestimmte Grenzen der Größe zu, und behauptet, daß sie diesen Namen nicht mehr verdiene, wenn sie die Grenzen entweder überschreitet, oder nicht erreicht. Seine Ausleger haben hierinn unsägliche Schwierigkeiten gefunden. Die ganze Welt, schlossen sie, muß nach diesem Grundsatze aufhören schön zu seyn; und wer will dieses behaupten?

Allein dieses unermeßliche All ist für uns kein sichtbar schöner Gegenstand. Nichts verdienet diesen Namen, das nicht auf einmal klar in unsere Sinne fällt. Zwar hat das Unermeßliche, dessen Grenzen zu erreichen, unsre beflügelte Einbildungskraft ermüdet, seinen besondern Reiz, der das Vergnügen der abgemessenen Schönheit öfters übertrift; allein schön im eigentlichen Verstande können wir das Weltgebäude nur alsdann nennen, wenn die Einbildungskraft seine Haupttheile in einem so vortrefflichen Ebenmaße ordnet, wie Vernunft und Wahrnehmung lehren, daß sie ausser uns geordnet sind. Geschiehet dieses; so nimmt man nur die allgemeinen Verhältnisse der Welttheile zum Ganzen wahr; die Größe, die für die Sinne unermeßlich ist, verjünget sich in der Einbildung, und tritt in die Schranken der Schönheit zurück, die unsern Kräften angemessen sind.

Die

Die Einbildungskraft kann den kleinsten und den größten Gegenstand zwischen die gehörigen Grenzen einschränken, indem sie die Theile so lange erweitert, oder zusammenziehet, bis wir die erfoderliche Mannigfaltigkeit auf einmal fassen können. Ein Thier von einigen Stadien groß, eine Milbe, die dem scharfsichtigsten Auge unmerklich ist, können in der Einbildung zu schönen Gegenständen werden; und wie oft hat ihr organischer Bau den Naturliebenden ergößt. Nur den Namen einer sichtbaren Schönheit hat ihnen Aristoteles abgesprochen, weil unser kurzsichtiges Auge die mannigfaltigen Gliedmaßen des ungeheuern Thiers nicht auf einmal, der allzu kleinen Milbe aber gar nicht fassen kann. Für grammatische Dichter ist diese Wahrheit ungemein wichtig. (a)

Dem Weltweisen bleibet also die Betrachtung des Weltgebäudes eine unversiechende Quelle des Vergnügens. Sie versüßt seine einsamen Stunden, sie erfüllt seine Seele mit den erhabensten Empfindungen entziehet seine Gedanken dem Staube der Erde, und nähert sie dem Throne der Gottheit. Ehre, Wollust und Reichthümer, die er vielleicht über seine Betrachtungen entbehren muß, sind ihm jetzt Staub, den er mit Füßen tritt; und zur Verfolgung, die mit gezücktem Schwerdte hinter ihm stehet spricht er mit archimedischer Zerstreuung: **Verwirre mir nur diese Zirkel nicht!** — Aber wie muß er sich zu dieser Fülle des Vergnü-

gnügens vorbereiten? Wohlan, theuerer Jüngling! hier ist der Weg zum wahren Vergnügen! Mache die Anwendung meiner Lehrer auf die Schönheit der allgemeinen Natur. Sie ist das würdigste Beyspiel, das eine Lehre befestigen kann. Lerne daraus, wie zuträglich es der Empfindung des Ganzen sey, wenn wir alle seine Theile vorher bis zur Deutlichkeit überdacht haben.

Mache die Anwendung! sage ich. Wenn du von der wundervollen Einrichtung aller Weltkörper nichts wüßtest; wenn es dir unbekannt wäre, daß eine unermeßliche Kette von Wesen jeden Planeten bewohnt; unbekannt, daß sich aus der Mitte eines jeden Weltgebäudes ein milder Strohm von Licht und Leben nach allen Seiten ausbreitet, wenn du von allen diesen wichtigen Wahrheiten nichts wüßtest, sage ich, und du würdest jetzt nur die allgemeine Verbindung der Weltkörper, ihre Lagen, Größen und Entfernungen, nur das Gerippe gleichsam des kopernikanischen Weltbaues gewahr; so würde diese Erkenntniß dich zwar vergnügen, aber nicht deine ganze Seele anfüllen. Die Armuth an Mannigfaltigkeit würde, in dem Begriffe vom Ganzen, erstaunliche Lücken hinter sich lassen, und die Harmonie, die dich ergötzen soll, auf wenige Gesetze der Natur hinauslaufen, nach welchen die Weltkörper in ihren Kreisen herumgeführt werden. Nunmehr rufe alles, was dir von den einzelen Theilen der Welt bekannt ist, in

dein

dein Gedächtniß zurück. Betrachte den leblosen Stein, essen ganze Natur Gewicht und Farbe zu seyn scheinet, und die Pflanze, in deren Bauordnung und Absicht zu erkennen ist; den Wurm, dessen Welt ein einziges Blatt ist, und den Menschen, den die ganze Erde in allzuenge Räume einschließt; kurz! überdenke alles, was die bloßen Augen, die Ferngläser, Vernunft und Sinne, von der Welt bekannt gemacht haben. Erwege die Gründe, dadurch die Muthmaßung von der ähnlichen Beschaffenheit aller Körper, mehr als wahrscheinlich wird; die uns veranlassen, unser Weltsystem, in Myriaden von Fixsternen, und unsere Wohnungen hienieden, in unzähliche Kugeln, die sich um jene in lichten Wirbeln drehen, vervielfältiget zu sehen; steige die Kette allgemach hinauf, die alle Wesen an dem Throne der Gottheit befestiget; alsdenn schwinge dich mit kühnem Fluge bis auf das allgemeine Verhältniß aller dieser Theile, zu dem unermeßlichen Ganzen. Welche himmlische Wollust wird dich auf einmal überraschen! Kaum wirst du dich in der betäubenden Entzückung fassen können. Woher dieser unendliche Unterschied? Was hat dein Gefühl geadelt, und deinem Vergnügen diesen überschwenglichen Zuwachs verliehen? Gestehe es! Ist es nicht die deutliche Wahrnehmung aller Theile, die in dem letztern Falle vor der Empfindung des Ganzen hergegangen ist? Hat das Ueberdenken der Theile die Lust gestört, die aus der Wahrnehmung des Ganzen entspringt

springt? O Nein! Es hat dich vielmehr dazu vorbereitet; du hast dem Vergnügen, das aus der Schönheit des Ganzen entspringet, die gehörige Fülle gegeben, indem du eine größere Mannigfaltigkeit ans Licht gebracht, die einhellig an seiner Bestimmung Theil nimmt.

Vierter

Vierter Brief.

Theokles an Euphranor.

In dem Augenblicke des Genusses verdunkeln sich alle einzelne Begriffe. Anwendung auf die Dichter. Auf die Tonkünstler. Der Grund zum Vergnügen muß in der positiven Kraft unsrer Seele gesucht werden. Nicht aber in ihrer Einschränkung. Eines neuern Gedanken von der Entstehung des Vergnügens. Einwurf dawider.

Mein Wahlspruch ist: *wähle, empfinde, überdenke und geniesse.* **Wähle** unter den Gegenständen, die dich umgeben, erlies dir solche, die deiner Wohlfahrt zuträglich sind. **Empfinde** sie: versorge dich mit anschauenden Begriffen und Urtheilen von ihrer Beschaffenheit. **Ueberdenke**: stelle dir alle einzelne Theile deutlich vor, und erwege ihre Verhältnisse und Beziehungen gegen einander und auf das Ganze. Alsdenn **geniesse**: richte deine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst. Hüte dich, in diesem Augenblicke an die Beschaffenheit einzelner Theile zu gedenken. Laß die Fähigkeiten deiner Seele walten. Durch das Anschauen des Ganzen werden die Theile ihre hellen Farben verlieren, sie werden aber Spuren hinter sich lassen, die den Begriff des Ganzen auf-

aufklären, und dem Vergnügen, das daraus entstehet, eine größere Lebhaftigkeit verschaffen.

Aber deutlich muß kein besonderer Begriff in dem Augenblicke des Genusses bleiben wollen; so lange wir uns noch mit dem Irrdischen schleppen, so lange unsere Seele noch zu eingeschränkt ist, eine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen. Hätten die Dichter dieses durchgehends bedacht; so würden wir weniger Epopeen haben, die den strengsten Regeln Gnüge leisten, und dennoch den Zweck, zu gefallen, so sehr verfehlen. Eine Bemerkung, dadurch viele das Ansehen der Regeln haben wanken machen wollen, aber mit Unrecht. Die Regeln sind Vorbereitungen, dadurch der Dichter sich und seinen zu bearbeitenden Gegenstand in die Verfassung setzen soll, die Schönheiten in ihrem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen. Als **Vorbereitungen** können sie dem Virtuosen ersprießliche Dienste leisten, aber in der Hitze der Ausarbeitung müssen sie ihn nicht stöhren. So bald er zum Werke schreitet, muß der Vorwurf, und nichts, als der Vorwurf, die herrschende Idee in seiner Seele seyn. Er hüte sich in diesem Augenblicke seine Regeln allzu deutlich vor Augen zu haben. Sie sollen die Einbildungskraft nicht im Zügel halten, sondern ihr nur von Ferne den Weg zeigen, und nachrufen, wenn sie in Gefahr ist, sich zu verlieren. Alsdenn können sie das geringere Genie dem größern an die Seite setzen, und

den Dichter das lehren, was sein Geist vielleicht zu klein war, zu erfinden.

Auch die Tonkünstler könnten einer schimpflichen Erniedrigung überhoben seyn, wenn sie diese wichtige Anmerkung nie aus den Augen lassen wollten. Es ist bekannt, daß sie, was die Annehmlichkeit ihrer Melodien betrift, einen größern Werth auf das Urtheil eines blos geübten Ohres, als auf das Urtheil eines Meisters in der Tonkunst, setzen. Die letztern wollen ihre Erfahrenheit in der Kunst niemals verläugnen. Sie merken auf nichts, als auf die Regelmäßigkeit einer Melodie; sie lauren auf glückliche Verbindung zwischen den allerwidersinnigsten Uebellauten, und die sanft rührenden Schönheiten schleichen unbemerkt vor ihren Ohren vorüber.

Kann aber aus diesem allen die Folge gezogen werden, daß das dunkele Gefühl die Mutter aller fröhlichen Empfindungen sey? Nein! wäre dieses, so hätte die Vorsehung ihre Güter allzu ungerecht ausgetheilt. Wesen von höherer Art würde sie zu bittern Klagen berechtiget haben: „ Du „ hast uns mit deinem Fluche beladen, indem du „ uns aufgeklärte Geister verliehen hast. Wir be„ greifen alles deutlicher, als die Wesen, die un„ ter uns sind; elendes Vorrecht, das uns die „ Wege zur Lust verschleußt! Es fehlet uns an „ dunkeln Empfindungen, an der Quelle des Ver-

„ gnü-

„ gnügens mit welcher die untern Wesen reichlich
„ versehen sind.“

Oder wollen wir die Ordnung umstürzen? Sollen Wesen, die am meisten an die Sinne kleben, die obersten Stuffen der Schöpfung besteigen, Engel niedriger als Menschen, sollen Menschen niedriger, als vernunftlose Thiere stehen? O nein! nur unsre Schwachheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Fröhlichkeit, weil in der menschlichen Seele, Deutlichkeit und Reichthum der Begriffe neben einander nicht Raum genug finden. Aber in so weit es ein **dunkles** Gefühl ist, führet es nichts annehmliches bey sich. Und Wesen, die eine größere Mannigfaltigkeit deutlich fassen können, sind desto glückseliger, weil die Gegenstände mit mächtigem Reize in sie würken können.

Ich habe gesagt, man würde gegen die Vorsehung ungerecht seyn, wenn man den wesentlichen Grund alles Vergnügens in der dunklen Empfindung suchen wollte, und ich hätte meinen Satz näher bestimmen können. Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, und abgesöndert von ihrer fleischlichen Begleiterinn, von der sinnlichen Wollust, muß in den positiven Kräften unsrer Seele, und nicht in ihrem Unvermögen, nicht in der Einschränkung dieser ursprünglichen Kräfte gegründet seyn.

Ja noch mehr. Die Neigung zur Vollkommenheit muß allen denkenden Wesen ursprünglich, und Gott selbst in dem allerhöchsten Grade zukommen. Hierwider hat sich ein neuer Weltweise vergangen, dessen Gedanken gleichwohl unsre Aufmerksamkeit verdienen. Die Schwierigkeit, die er aufzulösen sich vorgenommen, ist diese. Wir lernen aus der Erfahrung, daß die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben, und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unsrer Seele ist die Eigenschaft gegründet? (b) Diesen Knoten bemühet sich unser Schriftsteller, folgendergestalt ohngefähr aufzulösen. „Da das „Wesen unsrer Seele, sagt er, in einer Kraft „besteht, sich die Welt vorzustellen; so muß „sie sich beständig bestreben, Begriffe hervorzu„bringen. Sie muß sich also nach Gegenständen „sehnen, die ihr eine Menge von Begriffen „darbieten, und daran muß sie Gefallen fin„den.

„Diese Begriffe müssen ihr nicht allzu ver„wicklet scheinen, sonst verzweifelt sie an ihrer „Fähigkeit, sie jemals fassen zu können. Ein „Gegenstand, der ihr also zu versprechen scheint, „sie würde die Menge Vorstellungen, die sie in „ihm antrift, mit geringrer Mühe entwickelen „können, muß sie ungemein an sich ziehen.

„Die-

„Dieses thut die Vollkommenheit. In ihr
„ trift man eine Mannigfaltigkeit an, die über-
„ einstimmend ist, die sich auf eine Einheit bezie-
„ het. Die Mannigfaltigkeit verspricht der See-
„ le Beschäftigung. Sie findet eine Menge Vor-
„ stellungen, die das Bedürfniß ihrer ursprüngli-
„ chen Kraft eine Zeitlang werden unterhalten kön-
„ nen. Allein die Einheit im Mannigfaltigen
„ verspricht ihr auch Leichtigkeit in der Beschäf-
„ tigung. Sie wird alle mannigfaltige Begriffe
„ gleichsam aus einem einzigen Gesichtspunkte
„ übersehen können; es wird ihr keine sonderliche
„ Mühe kosten, sie alle zu begreifen. Daher muß
„ die Seele sich nach einem vollkommenen Gegen-
„ stande sehnen, und an seiner Vorstellung Gefallen
„ finden." So weit der Schriftsteller.

Wenn diese Erklärungsart richtig wäre; so müßte es uns zur Schwachheit gereichen, daß wir die Einheit im Mannigfaltigen lieben. Denn wenn uns die bloße Mannigfaltigkeit nicht allzu sehr ermüdete; wenn wir keiner Erleichterung in unsrer Beschäftigung bedürften; so würde uns das blos Mannigfaltige mehr Lust gewähren, als wenn es von der Einheit eingeschränket wird. Allein warum ziehet der weise Schöpfer, den der Gedanke aller möglichen Welten auf einmal nicht ermüden kann, das Vollkommene dem bloß Mannigfaltigen vor?

Fünfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Schönheit setzet Einheit im Mannigfaltigen voraus. Das Vergnügen, das daraus entstehet, beruhet auf der Einschränkung unsrer Seelenkräfte. Findet bey Gott nicht statt. Vollkommenheit erfodert keine Einheit, sondern Uebereinstimmung des Mannigfaltigen. Das Vergnügen, das daraus entstehet, gründet sich auf die positive Kraft unsrer Seele. Kömmt Gott im höchsten Grade zu.

Du antwortest nicht, theurester Jüngling! Wohl! ich nehme das Stillschweigen für ein Zeichen deines Beyfalls an, und fahre in meinen Betrachtungen fort. Bisher haben wir alle Gegenstände des Vergnügens unter der Gestalt der Schönheit betrachtet. Die Jugend ist gewohnt, alle ihre Lust der Schönheit zu zuschreiben. Allein nunmehr ist es Zeit, die Grenzen der Vollkommenheit und der Schönheit zu trennen, und beyde in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Hier sind die Klippen, daran der Weltweise gescheitert, den ich in meinem vorigen Schreiben widerlegt habe. Er hat das auf die Vollkommenheit ziehen wollen, was nur von der Schönheit gilt.

Der

Der Unterschied ist handgreiflich, Euphranor! Die Gleichheit, das Einerley im Mannigfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünschet unsre Seele mit Gemächlichkeit zu geniessen. Die Sinne sollen begeistert seyn, und von ihnen soll sich die Lust auf die müssige Vernunft ausbreiten.

Der Entwurf eines Gebäudes ist schön, wenn das Ebenmaß in den Abtheilungen, und ihre Abwechslungen leicht zu fassen sind; und der gothische Geschmack ist unter andern Ursachen auch deswegen verwerflich, weil er die Mannigfaltigkeit in einer allzu verwickelten Ordnung anbringt.

Ein allzu sehr durch einander geschlungener Tanz mißfällt, weil wir die verschiedenen Züge und Linien, die auf den Boden gezeichnet werden, nicht ohne Mühe auseinander wickeln können. Auch die Töne sind nur alsdenn wohlklingend, wenn die Bebungen in der Luft ein leichtes Verhältniß mit einander haben.

Was folget hieraus? Daß das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit, an der Einheit im Mannigfaltigen, bloß unserm Unvermögen zu zuschreiben sey. Wir ermüden, wenn unsre Sinne ei-

ne allzu verwikelte Ordnung auseinander sezen sollen. Wesen die mit schärfern Sinnen begabet sind, müssen in unsern Schönheiten ein ekelhaftes Einerley finden, und was uns ermüdet, kann ihnen Lust gewähren. Er, der alles Mögliche mit einmal übersiehet, muß die Einheit im Mannigfaltigen durchaus verwerfen. — — — Verwerfen? Und so hat der Schöpfer kein Gefallen an dem Schönen? So zieht er es nicht einmal dem Häßlichen vor? Ich behaupte Nein, und die Natur, das Werk seiner Hände, soll mir Zeugniß geben. Nur die äußere Gestalt der Dinge hat der Schöpfer mit sinnlicher Schönheit bedeckt. Diese sind bestimmt, in die Sinne anderer Geschöpfe reizend zu wirken. Die Schönheit der menschlichen Bildung, die annehmlichsten Farben, die gewundenen Züge, die in seinen Minen bezaubern, sind nur der äußeren Schale eingeprägt. Sie gehen nicht weiter, als unsere Sinne reichen. Unter der Haut liegen gräßliche Gestalten verborgen. Alle Gefäße sind ohne scheinbare Ordnung in einander verschlungen; die Eingeweide halten einander das Gleichgewicht, aber kein Ebenmaß, keine sinnliche Verhältniße; lauter Mannigfaltigkeit, nirgend Einheit; lauter Beschäftigung, nirgend Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wie sehr würde der Schöpfer seinen Zweck verfehlt haben, wenn er nichts als Schönheit gewesen wäre!

Aber

Aber nein! ich komme zu dir, der himmlischen vortreflichsten Vollkommenheit! Nicht wie dich die Sinne fassen, wie dich die Vernunft begreift! Wahrer Endzweck der Schöpfung! Rathgeberinn Gottes! Ich würde deine Göttlichkeit entweihen, wenn ich dir nur Vorzüge für eingeschränkte Wesen einräumen wollte. Nein! Auch dem Unendlichen gefallen deine Vortreflichkeiten. Du gewährest Mannigfaltigkeit; aber kein Einerley in dem Mannigfaltigen, keine Leichtigkeit in der Beschäftigung. Diese geringern Vorzüge überläßt du deiner sinnlichen Nachahmerinn, der Schönheit, die sich bis zur Schwachheit der Irrdischen herunter lassen mag. Du erfoderst aber vernünftigen Zusammenhang, Uebereinstimmung, Einhelligkeit. Aus einem gemeinschaftlichen Endzwecke soll sich begreifen lassen, warum das Mannigfaltige so, und nicht anders neben einander ist. Du gewährst nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander gegründete Vorstellungen. Nichts muß überflüßig, nichts mißhellig, nichts mangelhaft in deinen Bestimmungen seyn. An diesen Merkmalen erkennet der Weltweise deine Gottheit, Mutter der himmlischen Liebe!

Und er muß sich hüten, diese himmlische **Venus** nicht mit der irrdischen, mit der **Schönheit**, zu verwechseln. (c) Diese beruhet auf der Einschränkung, auf dem Unvermögen; aber das Gefallen an der Uebereinstimmung des Mannigfalti-

gen gründet sich auf eine positive Kraft unsrer Seele. Wenn es Wesen, die eine Vorstellungskraft haben, natürlich ist, sich nach Vorstellungen zu sehnen; so ist es auch vernünftigen Wesen eigenthümlich, nach solchen Vorstellungen zu streben, die in einander gegründet sind. Zerrüttete Begriffe, Mißhelligkeiten, Widersprüche, streiten eben so wohl wider die Natur, und das ursprüngliche Bedürfniß aller denkenden Wesen, als der Mangel, der völlige Tod aller Vorstellungen. Hierinn liegt der mächtige Reiz, mit welchem die Vollkommenheit alle Geister an sich ziehet; und so weit eine positive Kraft über ihre Einschränkung erhaben ist, so weit ist das Vergnügen der verständlichen Vollkommenheit, über das Vergnügen der sinnlichen, oder wie wir Irrdischen sie nennen, über das Vergnügen der Schönheit hinweg. (d)

Der Unterschied ist leicht zu begreiffen. Wenn du die Zwergbäume in deinem Obstgarten beschauest; wenn du auf die Zweige, die sich in zirkelrunder Ordnung erheben, und auf die Krone, die in der Mitte stolz hervorragt, Acht hast; so hast du die sinnliche Schönheit der Bäume völlig inne; ihr Anblick gefällt dir, und reizt deine sinnliche Empfindung. Mit dieser Schönheit ist zwar eine Art von Vollkomenheit verbunden; denn aus dem allgemeinen Plane der Schönheit läßt sich Grund angeben, warum die Zweige eben also geordnet sind. Allein der Zweck dieser Ordnung ist, die

Sin-

Sinne durch ein leichtes Verhältniß zu reizen, und die Vollkommenheit stützt sich auf Schönheit.

Nunmehr denke an die wahre Vollkommenheit der Bäume. Erwege diese Blätter, diese Zweige, diese Knospen hier, jene Blüthen dort; was für ein gemeinschaftlicher Endzweck verbindet sie? In welcher Verknüpfung stehen sie mit dem Baume, und durch ihn mit dem Ganzen? Hier wird deine Seele von Wollust trunken, hier erlangest du das anschauende Erkenntniß einer ächten Vollkommenheit; ein Vergnügen, das sich nicht auf deine Schwachheit, das sich auf das vernünftige Bestreben nach in einander gegründeten Vorstellungen stützt.

Da nun gewiß ist, daß Gott nichts ohne zureichenden Grund verstatten kann; so hat auch Gott Gefallen an Vorstellungen, die in einander gegründet sind; so hat auch Gott Gefallen an der Vollkommenheit. Die Natur soll nicht aufhören, mein Zeuge zu seyn. Die häßlichsten Gestalten die die menschliche Haut bedeckt, die innersten, die kleinsten Theile der Schöpfung, dahin kein Auge dringt, hören nicht auf, vollkommen zu seyn; hören nicht auf, in gegenseitiger Uebereinstimmung, so viel zum allgemeinen Endzwecke beyzutragen, als sie vermögen; hören nicht auf, weder Ueberfluß noch Mangel zu dulden. Alles in der Natur zielet nach einem Zwecke; alles ist in allem gegründet, alles ist vollkommen.

Sech-

Sechster Brief.

Theokles an Euphranor.

Ungegründete Beschuldigungen wider die Vernunft. Wider die metaphysischen Betrachtungen. Unrechtmäßige Herrschaft der Oekonomie über die spekulativische Weltweisheit. Nutzen der letztern wird erhoben. Vergleichung des Vergnügens mit dem Wollen.

Es hat freylich von alten Zeiten her Gelehrte (Weltweise kann ich sie nicht nennen) gegeben, welche die Vernunft für die Stöhrerinn unseres Vergnügens gehalten haben; und eben jetzt scheinet sich dieser Geist des Leichtsinns aus Frankreich über alle gesittete Völker zu verbreiten. Allein die so denken haben die Vernunft nie gekannt. Ein Werk ihrer verkehrten Einbildungskraft, ein hülfloses Gespenst haben sie mit dem geheiligten Namen der Vernunft eingeweihet. Sie haben diesen eingebildeten Hausgötzen angebetet, und als er ihnen seine Hülfe versagte, nach der Gewohnheit der alten Götzendiener, sein Heiligthum niedergerissen, und die taube Gottheit mit Schimpf und Verachtung gezüchtiget.

Wer die wahre Vernunft kennt, und in ihren Wegen wandelt, kann weder an dem Nutzen, noch an der Fülle des Vergnügens zweifeln, das sich aus ihrer Quelle ergießt. Die einsamen metaphysischen Betrachtungen mögen dem Eigendünkel einiger Gelehrten noch so unfruchtbar, noch so unnütz scheinen; sie können unmöglich die Sprache der Ueberzeugung reden, oder ihr Herz ist eben so verkehrt, als ihre Denkungsart.

Ich habe den vermessenen Ausspruch jenes Franzosen (*) nie ohne Erstaunen, oder vielmehr, nie ohne eine Art von Mitleiden lesen können, der die Beschäftigung eines **Reaumur**, wenn er ein Mittel erfindet, die Tapeten von Motten zu reinigen, höher schätzt, als die Beschäftigung eines **Leibnitz**, der dem Systeme der besten Welt nachdenkt, oder eines **Bernoulli**, der sich in algebraische Rechnungen vertieft. Ist es nichts wichtiges, die entlegensten Größen und Kräfte der Natur auszumessen; unsere Seele zu bessern, und unser Daseyn gleichsam eine Stufe höher zu setzen? Woran liegt dem Menschen mehr? Wenn sein kindischer Schmuck, wenn seine Teppiche von Würmern zerfressen werden, oder wenn sein Schöpfer unvernünftig handelt, wenn Frevler die Gottheit mit Recht tadeln?

Wäre

*) Pluche.

Wäre die Bemühung der sogenannten Goldmacher auch nicht vergebens; erfänden sie auch wirklich das Geheimniß, jedes gemeine Erzt in Gold zu veredeln; so würde der Stolz noch immer lächerlich seyn, mit welchem sie die Erfindung dieses Geheimnisses den Zweck der Weltweisheit, und die würdigste Beschäftigung aller Weisen nennen. Warum erröthen denn die Gelehrten unserer Zeit nicht, einen Wirthschäftskundigen, der den Weizen rein zu halten lehrt, für den einzigen wahren Weltweisen auszurufen, und so bald eine solche Dorfjunkererfindung öffentlich erscheinet, die Losung zu geben, als wäre die Weisheit bey uns eingekehrt? Geschiehet es aus Nachsicht für die eigennützige Welt? O! so haben die Gelehrten niemals niederträchtiger geschmeichelt, als jetzt.

So lange es dem Menschen an Mitteln fehlete, in der Gesellschaft anständig und wohl zu leben, waren die Weisen mit Lobeserhebungen zu belohnen, welche diese Mittel erfanden, und sich herabließen, das Volk seine Nahrung und geziemende Kleider zubereiten zu lehren. Nunmehr haben wir zum zeitlichen Wohlleben Mittel genug, und fast zu viel. Der äußere Mensch ist mehr, als versorgt. Wir können uns der Mittel bedienen, die in allen Jahrhunderten sind erfunden worden. Die Natur bleibt immer eben dieselbe. Allein der innere Mensch wird nie genug bebauet. In jedem Jahrhunderte betreten andre Menschen die

Scene

Scene des Lebens. Sie müssen alle an ihrer Besserung arbeiten, unermüdet arbeiten. Sie müssen alle sich mit würdigen Gedanken beschäftigen, und die marternden Zweifel aus ihrer Brust verbannen. Dieses Bedürfniß ist dringender, edler und unserer Hoheit weit anständiger, als die Begierde nach Ueppigkeit. Wenn es wahr ist, daß das Wohlleben in der Gemüthsruhe besteht, so ist die Betrachtung der Wahrheit ein weiteres Feld zum Wohlleben, eine reichere Quelle der Glückseligkeit, als alle häusliche Mittel, die die Menschen ersinnen, ihren Zustand besser zu machen.

Diese Gedanken sind nicht blos die Früchte eines grüblenden Nachsinnens, daran das Herz keinen Theil nimmt. Nein! ich rede aus Empfindung, ich rede aus lebendiger Ueberzeugung.

Befrage unsern Freund, den **brittischen Eudox** (*); der dir dieses Schreiben überreichet. Er weis es, wie nahe ich einst dem völligen Verderben gewesen. Mein Fuß verlor sich von dem seligen Pfade der Wahrheit. Mich quälten, wie höllische Furien, grausame Zweifel an der Vorsehung; ja, dir kann ich es ohne Scheu gestehen, an dem Daseyn Gottes und an der Seligkeit der Tu-

*) Seiner patriotischen Gesinnungen halber nannte man ihn vorzüglich so.

Tugend. Jetzt war ich im Begriffe, allen schnöden Begierden den Ziegel schiessen zu lassen. Jetzt stund ich in Gefahr, wie ein Betrunkener, in den unseligen Abgrund zu taumeln, darinn die Sklaven des Lasters stündlich tiefer gleiten. Heran, Verächter der wahren Weltweisheit! heran, seichte Denker! die ihr eine jede tiefsinnige Betrachtung für Unsinn haltet; rettet eine Seele aus dem Rachen des Verderbens. Bietet alle euere Seelenkräfte auf! Rathet! Was war zu thun? Sollte ich die aufsteigende Zweifel in ihrer Geburt ersticken? Wodurch? durch den Glauben? Ich elender! ich versuchte es; allein kann das Herz glauben, wenn die Seele zweifelt?

Die ihre Brust mit Sorglosigkeit bewafnet haben, sind vielleicht wider die Anfälle der Vernunft hinlänglich bewahrt, und können ihr Herz zu einer dummen Unterwürfigkeit zwingen. Stund es aber bey mir, mich so glücklich, oder vielmehr so unglücklich, so sklavisch zu machen? Denn welche Sklaverey ist härter, als diese, wenn das Herz die Vernunft in Fesseln führet.

Ihr verstummet? Die alles entscheidende Geschwätzigkeit ist auf einmal dahin. Eure Scheingründe haben sich, wie Dünste in der Luft, zertheilet, und ihr überlasset mich meinem Jammer? Dank sey jenen getreuen Wegweisern, die mich zur wahren Erkenntniß und zur Tugend zurück geführet

tet haben. Euch Locke und Wolf! Dir unsterblicher Leibnitz! stifte ich ewiges Denkmal in meinem Herzen. Ohne eure Hülfe wäre ich auf ewig verloren. Euch selbst habe ich nie gekannt; allein eure unvergängliche Schriften, die von der großen Welt ungelesen bleiben, und die ich in einsamen Stunden um Hülfe angefleht, haben mich auf den sichern Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkenntniß meiner selbst und meines Ursprungs geleitet. Sie haben die heiligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die sich meine Glückseligkeit gründet; sie haben mich erbauet.

Wie erstaunte Eudox, als er, nach einer jährigen Abwesenheit, solche große Veränderungen in meinem Hertzen wahrnahm; und wie scherzte er über den Endschluß, den ich damals gefaßt hatte, die Gefilde meines Vaterlandes zu verlassen, um die deutschen Schulen der Weltweisheit zu besuchen. Er nannte meine Bekehrung die Verwandlung eines Freygeistes in einen Schwärmer. Allein endlich gefiel ihm meine Schwärmerey; er merkte mit vieler Achtsamkeit auf die Geschichte meines Herzens, und entschloß sich so gar, eine Zeitlang mein Reisegefährte zu seyn.

In der That, was ist geschickter, das menschliche Herz zu lenken, als die Ueberzeugung von diesen Wahrheiten? In meiner Seele liegt eine Neigung zur Vollkommenheit, die ich mit allen

denkenden Wesen, die ich gewissermassen mit Gott gemein habe. Wenn wir alle uns selbst, und die Gegenstände unsers Vergnügens recht kenneten; so würde jede Wahl mit der göttlichen übereinkommen; so würde die Wahl aller vernünftigen Wesen eben denselben Gegenstand treffen. Und ich soll blindlings wählen? Ich soll mir Gegenstände erlesen, ohne mich zu fragen: Sind sie auch deiner Neigung zur Vollkommenheit gemäß? Stimmen sie mit dem wahren Bedürfnisse eines vernünftigen Wesens übereins? Wie? wenn sie nur den Anschein einer Vollkommenheit hätten, und schmeuchlerischen Höflingen gleichen, die unter dem falschen Scheine der Freundschaft auf das Verderben eines unerfahrnen Prinzen lauren?

In mir liegt ein unwiderstehbarer Trieb zur Vollkommenheit, ein sehnliches Bestreben nach Begriffen, die in einander gegründet sind, und dieses Bedürfniß meiner Seele soll, seiner großen Bestimmung uneingedenk, zum Dienste schändlicher Begierden meinem Wesen eingepflanzet seyn? Ich soll mich von der Urquelle aller Vollkommenheit, von Gott, entfernen, und seinem Wohlgefallen zuwider, auf meinen blöden Eigendünkel bauen?

Wer ist so verkehrt, den diese Bewegungsgründe nicht, wie ein Wetterstrahl, rühren? Und wie sehr muß sich das Innerste eines Ruchlosen bewegen, wenn er Gewalt genug über sich hat, diese Betrachtungen in Erwegung zu ziehen!

Hier

Hier hast du einen Vorschmack, theuerster Euphranor, von dem Nutzen, von dem seligen Vergnügen, das das Nachsinnen unserer Empfindungen gewähren kann. Freylich nur für diejenige, deren Herz Antheil an ihren Betrachtungen nimmt, die nur denken, um zwischen Herz und Vernunft eine ewige Eintracht zu stiften. Kleine Geister, die sich der Weltweisheit nicht um ihrer selbst, sondern aus eines feilen Gewinnes halber widmen, können unmöglich in ihr diese göttliche Beruhigung finden; und von ihnen nur rühren die unseligen Klagen über die Unnützlichkeit der metaphysischen Grübeleyen her.

Bisher habe ich nur das reine Vergnügen, nur die Lust erwogen, die beym anschauenden Erkennen einer Vollkommenheit, in der Seele entsteht. Was unterdessen im Körper vorgehet, das Spiel der Nerven, die Wallung des Geblüts, die Bewegung der Gliedmaßen, die alles Vergnügen hienieden begleiten, habe ich von seiner Seite getrennt. So wie ich dir das **Vergnügen** vor Augen gelegt habe, ist es nur dem Grade nach von dem **Wollen** unterschieden. Auch der Wille hat ein Gut, eine wahre, oder scheinbare Verbesserung unseres Zustandes zum Grunde, die unsere Wahl bestimmet. Nur dem Grade nach, ist das Begehren, das mit jedem Vergnügen verbunden ist, von dem eigentlichen **Wollen** unterschieden.

Die wesentlichen Stücke, die von beyden unzertrennlich sind, bestehen

In der Betrachtung des Gegenstandes, seiner mannigfaltigen Theile, und ihrer Verknüpfung.

Der Betrachtung folget das Urtheil, dieser **Gegenstand ist gut**.

Diesem Urtheile folget das Begehren, oder das Bestreben des Geistes, eine solche Vorstellung wirklich zu machen, oder zu erhalten.

Alle diese Begriffe liegen in dem Augenblicke, daß wir uns entschließen, in unsrer Seele; aber sie liegen in derselben, als **selbstgefühlt**, als anschauende **Sacherkenntniß**, die in allgemeinen Grenzen eingeschlossen, und in **Zeichenerkenntniß** verwandelt, von uns selbst, ohne Aufmerksamkeit, nicht wider erkannt werden. Jede Empfindung führet auf eine weite Aussicht, deren Gegenstände, einzeln betrachtet, nicht leicht für dieselben gehalten werden: und da die Triebe aus zusammengesetzten Empfindungen entspringen; so gehört eine desto größere Sammlung des Geistes und Anstrengung der Achtsamkeit, ihrer Bestandtheilen, in dem Gesichtskreise der deutlichen Erkenntniß, die gehörige Lage und Entfernung anzuweisen.

Sieben-

Siebenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Tadler der Vorsehung. Ihre letzte Zuflucht zu einem Einwurfe wider die Verknüpfung der Dinge. Wird entkräftet; aus der Idendität der Dinge. Aus ihren Kräften. Aus dem Vermögen unserer Seele. Aus dem Begriffe einer ganzen Welt.

Ist unser ganzes Leben nichts, als **Vorstellen** und **Wollen**; so müssen die Gedanken der Menschen in jedem Augenblick folgenden Vernunftschluß enthalten:

Wir sehnen uns nach dem, was gut ist.

Dieser Gegenstand ist gut;

Daher müssen wir uns nach ihm sehnen.

In dem Obersatze kommen Thoren und Weise, Tugendhafte und Ruchlose, Gott und Menschen überein. Er ist in der Natur eines jeden denkenden Wesens gegründet, und kann von dem Verstocktesten nicht in Zweifel gezogen werden.

Nur in dem Untersatze sind sie unendlich verschieden. So wie die Grade des Erkenntnisses, so wie die Einschränkungen der Vorstellungskraft abwechseln; so gehen die Urtheile über die Güte eines Gegenstandes von einander ab.

Gott selbst, habe ich gesagt, kann nur an dem Gefallen haben, was gut, was vollkommen ist. So weit hat sich die Blindheit selten gewagt, diese Wahrheit in Zweifel zu ziehen. Allein hat man auch die Folgen dieser großen Wahrheit allzeit in ihrem völligen Umfange begriffen?

Das allervollkommenste Wesen muß an solchen Begebenheiten Gefallen haben, die in einander gegründet sind, aus denen die weiseste Ordnung hervor leuchtet. Wenn man diesen Grundsatz begreift, Euphranor! so ist die Vorsehung gerechtfertiget; so sind die Blödsinnigen beschämt, die sich immer noch die bittersten Klagen wider die Einrichtung in dieser Welt erlauben. Nach langen hartnäckigten Gefechten, hat man endlich den vernünftigsten Tadlern der Vorsehung die Möglichkeit zur Genüge dargethan, daß diese Welt so unvollkommen sie auch scheinet, dennoch die allervollkommenste Verknüpfung zufälliger Dinge seyn könne; daß vielleicht nicht die geringste Verbesserung darinn vorgenommen, nicht das kleinste Uebel aus der Verknüpfung gerissen werden könnte, ohne, dem Laufe der Natur, in dem

Gan-

Ganzen weit grössere Uebel anzurichten. Allein die weise Verknüpfung selbst ist für sie ein Stein des Anstoßes. „Grausamer Schöpfer! ruffen sie „ aus. Die Verkündigung deiner Weisheit war „ die Quelle unsers Elends. Du hast in der „ Welt unzähliche Uebel eingeflochten, und wa„rum? blos um die schöne Ordnung nicht zu „ brechen, Blos um das Werk deiner Weisheit, „ die Verknüpfung der Dinge nicht zu zerstöh„ren?" — Wir wollen einen von diesen Unbesonnenen sich erklären lassen:

Ich gestehe es, kann er sagen, die Wesen haben nimmermehr schlechterdinges vollkommen geschaffen werden können. Ja ich räume endlich ein, daß, wenn eine Verknüpfung der Dinge hat seyn müssen, vielleicht die allerbeste wirklich geworden ist. Allein wozu diese Verknüpfung? Hat es bey Gott gestanden, (und man gesteht, daß es in seiner Macht gestanden), warum hat er nicht ein jedes Uebel in der Welt durch ein Wunderwerk gehoben? **Es wären unzählige andere Uebel daraus erfolgt?** Auch diesen hätte er durch Wunderzeichen zuvor kommen sollen. **Es wären größere Güter aussengeblieben?** Wunderwerke hätten sie hervorbringen können. Was vermag eine Allmacht nicht? **Die Welt hätte aufgehört, ein Spie-**

gel der göttlichen Weisheit zu seyn? Elende Ausflucht! Was liegt daran? Die Geschöpfe wären glückselig gewesen, und, o Unbegreiflicher! blos aus Güte sollst du sie zum Daseyn gerufen haben.

Allein gesetzt, würde ich ihm antworten, du hättest ein Recht von der Allmacht alles mögliche zu fodern, bedenkest du auch, wie deine Foderung ins Werk zu richten sey? Alle Uebel, die vernünftigen Geschöpfen aufstoßen können, bestehen in der Vorstellung einer Unvollkommenheit. (e) So hätte Gott alle Vorstellung von Unvollkommenheiten durch Wunderwerke heben sollen?

„Allerdings.

Und wenn aus dem Zustande meines Körpers in der Welt (denn nach ihm richten sich alle meine Gedanken) erfolget, daß ich mir in diesem Augenblicke eine Unvollkommenheit vorstellen werde; so soll mich die göttliche Allmacht plötzlich in einen seligern Zustand versetzen?

„Ich sehe nichts ungereimtes hierinn.

Dieser veränderte Zustand hätte in meinem jetzigen nicht gegründet seyn dürfen?

„Worzu dieses?

Setze

Setze deinen Forderungen kein Ziel. Um dem Schöpfer alle Mittel zur Rechtfertigung zu benehmen; so verlange Wunderwerke, auf Wunderwerke, eine Welt voller Wunderwerke, die kein Plan, kein Zusammenhang verbindet, die aber, wie du glaubest, zur besten Absicht übereinstimmen. Sage z. B. er hätte mit jedem Augenblicke die zerbrechliche Beschaffenheit meines Körpers, und den unvollkommenen Zustand meiner Seele durch ein Wunderwerk verbessern sollen. Wo du es bey einigen wenigen Wunderwerken bewenden lässest, so gilt die Ausflucht immer noch: **Sie würden nach dem Laufe der Natur erstaunliche Unordnungen nach sich gezogen haben.**

„ Worzu ein Lauf der Natur? Nicht ein
„ einziger Zustand mag in dem gegründet
„ seyn, der vor ihm hergegangen.

O! so sage vielmehr, Gott soll mit jedem Augenblicke Seele und Körper tödten, und anders erschaffen. Erwäge es wohl, deine Forderung zielt handgreiflich auf diese Ungereimtheit hinaus. So lange die Veränderungen eines Dinges mit einander verknüpft sind, kann es sich unter tausend verschiedenen Gestalten zeigen, und immer noch eben dasselbe bleiben. Dasselbe Insekt wird in verschiedenen Verwandelungen ein Wurm, eine Puppe, und ein Käfer; dieselbe Pflanze war

Saamen, wird ein Keimlein und schießt zum Baume auf.

Warum? In jedem Zustande lag die Grundbildung der werdenden Gestalt. Im Wurme schon, ja im Eye selbst, war das Bild des künftigen Käfers, und im Saamen der bejahrte Baum verwickelt anzutreffen. Hebe die Verknüpfung dieser wandelbaren Gestalten auf; laß das Keimlein, das bestimmt war zum Sprößlein heranzuwachsen, durch ein Wunderwerk plötzlich in einen Käfer verwandelt werden; die Allmacht vermag auch dieses. Höret nicht hier die Pflanze auf, und ein neues Wesen wird geschaffen? und geschiehet dieses nicht, weil der Zustand der Pflanze mit dem Käfer in keiner Verbindung stehet?

Was ist deine Foderung anders? Um der Seele keine Unvollkommenheiten vorstellen zu lassen, soll Gott mit jedem Augenblicke neue Wesen erschaffen, und die vorigen zernichten? Denn zernichten würde er sie, wenn der Zustand, darein er sie versetzte, mit dem vorhergegangenen gar nicht verknüpft wäre.

Wenn mein Gegner seine Neigung zu widersprechen aufs höchste treibt; was kann er hierwider sagen? Vielleicht, daß es besser wäre, die Wesen nur einen Augenblick glücklich leben, als zum Elende Jahrhunderte fortdauern zu lassen?

Seich-

Seichte Verdrehung! War dieses unser Steitpunkt? O nein! alle Wesen wollte unser Widersacher fortdauern, und durch Aufhebung der Verknüpfung in der Welt, glücklich fortdauern lassen. Ihre Zernichtung verlangen, ist eine andere Thorheit, deren Blöße man so oft, und so glücklich aufgedeckt hat.

Noch mehr! Mit der allgemeinen Verknüpfung der Dinge hebt man zugleich die Kräfte aller Wesen, hebt man die Wesen selbst auf. Eine zufällige Kraft, deren Einschränkungen nicht bestimmt sind, kann nichts wirken, und eine Kraft, die nichts wirken kann, die ist nicht. Wodurch aber sind die Kräfte in der Welt bestimmt, als durch den Zusammenhang der Dinge? Soll sie ein unmittelbarer göttlicher Wille determiniren? So müßte Gott alles verrichten; so könnten die Geschöpfe nichts wirken; und wo blieben ihre Kräfte? Worinn bestünden ihre Wesen? (f)

Ja alle Vermögen unserer Seele müßten aufhören. Die Erinnerung, die Einsicht in die Zukunft, und das Vermögen zu schließen, worauf stützen diese sich mehr, als auf die Verbindung unserer Begriffe, der vorhergegangenen mit den gegenwärtigen, und dieser mit den zukünftigen. Hebt man die Verbindung auf, wie können jene bestehen?

So

So große Zerrüttungen, wenn nur ein einziges denkendes Wesen wirklich wäre! Sollen mehrere, als eines vorhanden seyn; so wird die Verwirrung größer. Ein jedes müßte sich eine andere Welt vorstellen. In diesem sichtbaren All machen die Vorstellungen aller vernünftigen Wesen zusammen ein einziges Ganze, eine Welt aus, weil sie in einander gegründet sind. In unsrer fabelhaften Voraussetzung aber, müßten eben so viel Welten seyn, als Vorstellungen. Mit jedem Augenblicke ändert sich die Scene. Für jede Seele wiederum eine neue Welt. — — — Nein! gar keine Welt! Zerrüttung! Keine Wesen, keine Vorstellungen! Lauter Widersprüche!

Achter

Achter Brief.

Euphranor an Theokles.

Nicht alles Vergnügen gründet sich auf sinnliche oder verständliche Vollkommenheit. Es giebt auch sinnliche Lüste, die von allen Begriffen der Vollkommenheit weit entfernt sind. Es giebt auch Vergnügungen, die sich auf Unvollkommenheiten zu stützen scheinen.

Der Tag bricht an, der seit langer Zeit gänzlich deiner Freundschaft gewidmet war. Ich bin ihm zuvor gekommen. Hier sitze ich einsam in der Grotte, die du deinen Liebling nennest, und warte auf das erquickende Auge der Welt. Welch ein prächtiger Einzug! Mit welchem Glanze erscheinen die Vorboten der einziehenden Majestät! Und wie schön wechselt diese feuerige Gestalt mit dem ernsthaften Gesicht der braunen Nacht ab! Ich weis nicht, ob ein anderer, als ein Jüngling vermögend sey, alle diese Schönheiten zu fühlen. Wenn meine Gespielen wüßten, was für eine Lust sich hier von allen Seiten auf ein jugendliches Herz ergießt; wie wenig Gefallen würden sie an den Kriegesübungen finden, die heute jenseits der Stadt vorgenommen werden, und um de-

deren Willen sie mich der Einsamkeit überlassen — — Doch ich danke es ihrer wallenden Neigung zum Kriegswesen, daß ich diesen Tag meinem Theokles, daß ich ihn mir selbst schenken kann.

Die wenige Stünden, die mir die Gesellschaft täglich Raum läßt, verschwinden allzu unmerklich. Es wird Zeit erfodert, ehe ich mich in mir selbst versammeln, und zu der Ueberlegung und Stille des Gemüths vorbereiten kann, ohne welche man die Gedanken eines Theokles nicht in ihrem ganzen Bezirke übersiehet.

Man glaubet insgemein, die Einsamkeit sey nur für das reifere Alter, und der feurigen Jugend unanständig. Allein man irret sich, wenn man dieses glaubet. die Empfindungen der Schönheit sind die Vorrechte der Jugend, und die Stille ist dem feinen Gefühle eben so zuträglich, als der Betrachtung. Die dieses falsche Gericht ausgestreuet, müssen sich in unedlen Empfindungen versenkt haben; Empfindungen die die Menschheit entehren. Diese können ihre Ursachen haben, die Selbstbeschauung, in welche uns die Stille einwiegt, zu fliehen, und sich in das Gedränge zu vertiefen. Sie müssen durch den Lärm die Stimme überschreyen lassen, die sie vielleicht zu spät, zu edleren Vergnügungen zurück ruft. Allein welches Alter ist von solchen Schandflecken frey? Nur unter Jünglinge mischt sich diese Braut

am

am liebsten, weil die wenigsten Menschen das Aeußerliche einer wilden Freude, von dem Aeußerlichen einer jugendlichen Munterkeit zu unterscheiden wissen.

Ich hatte mich geirrt, Theokles! als ich die Betrachtung über die Entstehung des Vergnügens für die Störrerinn unsrer Freuden hielt. Wie sehr haben mich deine Briefe von dem Gegentheile überzeugt. Ich würde deinen Gründen vielleicht weniger getrauet haben, allein die Erfahrung kam ihnen zu Hülfe. Ich fühle die Schönheiten dieser prächtigen Gegend gedoppelt; jede Aussicht lächelt mir mit gedoppelter Holdseligkeit entgegen, seitdem mich deine Betrachtungen auf die Spur des rechtschaffenen Vergnügens geführt haben.

Zwar, wenn ich mich dort im Angesichte der freyen Natur im Rasen strecke, um die Wollust von allen Seiten her auf mich ströhmen zu lassen; so scheinet sich kein deutlicher Begriff mit meinem betäubten Gefühle zu vertragen. Die Menge der Vorstellungen berauscht meine Sinne, und mein ganzes Leben ist in diesem Augenblicke nichts als Empfindung. Allein der bloße Anblick der Natur vermag nicht immer diese feuerige Empfindungen hervorzubringen. Alsdenn muß die Betrachtung seine Stelle vertreten, und mir die Rückkehr dieser

ser wollüstigen Augenblicke verschaffen, die ich mit keinem Throne vertauschen möchte.

Wenn du aber den Grund alles Vergnügens entweder in Vollkommenheit oder in Schönheit zu finden glaubst; so verzeihe, Theokles! daß ich dir nicht Beyfall geben kann.

Du magst es Eitelkeit oder Stolz nennen, Theokles! So oft von Empfindungen die Rede ist, muß die Jugend zu Rathe gezogen werden. Das reifere Alter kann durch männliche Ernsthaftigkeit, durch beständiges Nachsinnen, durch eine vorgefaßte Schulmeinung in seinem Geschmacke verwöhnt seyn. Bey uns ist das Gefühl, die Gabe des Himmels, unverfälscht. Trauest du keiner fremden Empfindung; so rufe die Jahre deiner eigenen Jugend zurück; was dir damals gefiel, muß ohnstreitig ein wahrer Gegenstand des Vergnügens gewesen seyn.

Rufe die Jahre deiner Jugend zurück! Wenn du damals den Wein im Glase blinken sahest, wenn der holde Blick einer Schönheit deine Aufmerksamkeit auf sich zog; so sehntest du dich, nicht selten, nach beider Genuß. Ohnstreitig sahest du den Genuß für ein Gut an. Allein mit welchem Grunde? In dieser Wollust liegen weder Mannigfaltigkeit der Begriffe, noch Verhältnisse, noch auch Beziehungen auf einen gemeinschaftlichen

chen Endzweck; weder Beschäftigung, noch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wir scherzten über jenen Weltweisen, der auch bey den sinnlichen Ergötzlichkeiten, Mannigfaltigkeit und Einheit der Begriffe finden wollte. Bey dem Schmause sollen die freundschaftlichen Unterredungen, und bey dem Genusse der Liebe, ich weiß nicht welche moralische Schönheiten, der Grund unsres Vergnügens seyn.

Und dennoch leugnet Theokles nicht, daß er sich zu Zeiten nach diesen Ergötzungen sehnte. So muß ganz gewiß die Erinnerung des Vergnügens, das dir Liebe und Wein zu einer andern Zeit gewährt, die Ursache seyn, warum du ihren Genuß itzt für ein Gut, für eine Vollkommenheit hälst. Ist aber dieses; so zerfällt dein ganzes Gebäude. Denn sagest du nicht, die sinnliche, oder verständliche Vollkommenheit eines Dinges sey der Grund, warum wir an seiner Vorstellung Vergnügen fänden? — Diese Beyspiele erweisen das Gegentheil. Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände gewähren, ist der Grund, warum wir sie vollkommen nennen. (g)

Jedoch auch dieses kann nicht in allen Fällen gelten. Glaube mir, Freund der Mensch ist in seinen Ergötzlichkeiten so eigensinnig, daß ihn das nicht selten vergnügt, was ihm Traurigkeit erwe-

cken sollte. Ja so gar in dem Augenblicke selbst, da es ihm Traurigkeit erweckt.

Jene felsigte Klippe, die dort hoch über dem vorbeyrauschenden Fluß hinwegragt, hat einen grausen Anblick. Die schwindelnde Höhe, die täuschende Furcht zu fallen, und der Einsturz, den ihre herüberhangende Stücke zu drohen scheinen, nöthigten uns öfters den verwirrten Blick von ihr abzuwenden. Allein nach einer kleinen Erholung lenken wir unsre Augen wieder auf diesen furchtbaren Gegenstand. Der grause Anblick gefällt. Woher dieses seltene Wohlgefallen?

Die Natur ist schön, antworten einige ihrer Anbeter; selbst ihre kleinen Unordnungen, ihre anscheinenden Häßlichkeiten vermehren ihren Reiz. Welcher Einfall! Kaum würde man diese Schmeicheley einem verliebten Jünglinge verzeihen, der sie seiner Schönen vorsagte.

Warum haben mich meine Gespielen heute verlassen? Warum irren sie dort zwischen Waffen und Helden herum? Die nachgeahmten Rüstungen zum Streit, die Anordnungen zu blutigen Schlachten, das Gedrenge, der Aufruhr und die Arbeit durch die Glieder erwecket ihnen Lust. Sollte ihnen die Erinnerung unsrer Thorheit, ja was sage ich? unsres blutdürstigen Wahnwitzes, nicht vielmehr Schauer erwecken?

Du

Du selbst, Theokles! wie oft hat dich das Gemälde ergötzt, das in dem Kabinete meines Vaters, nicht weit vom Eingange, pranget? Es ist ein Schiff, das lange genug mit Sturm und Wellen gekämpft, und endlich untergehet. Noch versucht das arbeitsame Schifsvolk seine letzten Kräfte. Sie stehen vom weissen Schaume der Wellen bedeckt, und frischen sich einander zur Arbeit an. Aber umsonst! Itzt führt der Sturm eine hochgethürmte Welle auf sie los, die ihnen den gewissen Tod bringt. Sie sehen es, erblassen, und die vergeblichen Ruder sinken aus ihren matten Händen. Und dieser Anblick gefiel dir, Theokles? Du nanntest ihn schön? — Es ist wahr, du bewundertest die Meisterhand, welche die Natur so treflich nachzuahmen wußte. Allein war dieses alles? Gestehe es Theokles! du würdest dich weniger ergötzet haben, wenn die Gefahr nicht auf das höchste abgebildet worden wäre. Es ist nicht mehr die schöne Natur; nein! die furchtbare, die schreckliche Natur. Und du findest Wohlgefallen an ihr? Sollte dich die Erinnerung nicht vielmehr betrüben, daß die Menschen solchen Unglücksfällen unterworfen sind? Wie reimt sich dieses mit deiner Theorie?

Erwege es wohl, Theokles! Gesetzt, wir erinnerten uns mit jedem Augenblicke, daß unsre Furcht ein künstlicher Betrug sey; so kann diese tröstliche Erinnerung zwar unsern Schmerz lin-

dern, aber der Gegenstand selbst kann deswegen keine Lust gewähren. Wir bleiben, dieses Trostes ohngeachtet, bey der Vorstellung eines Trauerspiels immer noch wehemüthig, immer noch betrübt, und diese Betrübniß, diese Wehmuth hat für uns unaussprechliche Reize. Der munterste Jüngling legt seine Freudigkeit ab, und krönt den Dichter, der die boshafte Geschicklichkeit besitzt, ihm Thränen auszulocken.

Neun-

Neunter Brief.

Euphranor an Theokles.

Ungegründete Beschwerden wider die Vorsehung. Selbstmord kann einen jeden in Versuchung führen. Die Religion kann uns nicht dazu bewegen. Gründe eines Engelländers für dessen Zuläßigkeit. Gründe von der Schaubühne entlehnt.

Hat es wirklich, wie du sagst, (*) Blödsinnige gegeben, die an der Einrichtung in dieser Welt vieles zu tadeln gefunden? Und war es ihnen möglich, für diese Ausschweifung so hartnäckig zu streiten? Nein Theokles! Ihr Herz konnte nie von dem frechen Tadel überzeugt seyn, den sie im Munde trugen. Denn gesetzt, sie fühlen das, worüber sie sich beschwerten; gesetzt, sie waren wirklich mit allem Unglücke beladen, ihr Körper war siech, und ihre Seele von tausend Martern gedrückt; warum würden sie selbst ihr Unglück verdoppelt, Traurigkeit mit Klagen, Sorgen mit Verzweiflung, und Schmerz mit nagendem Kummer verbunden haben? Konnten eingebildete Weise so thöricht handeln?

*) Siehe den siebenten Brief.

Wenn sie aber in den Tagen des Jammers eine Art von Beruhigung in ihrem Wehklagen finden; wenn der Ausbruch in Beschwerden über ihren Schöpfer, nur einen Augenblick, ihre Seele von den gegenwärtigen Schmerzen abziehen und auf mürrische, aber minder quälende Gedanken leiten kann; so gönne man diesen Unglücklichen ihren Trost. Ihre Klagen sind laute Seufzer eines Geängstigten, die uns das Herz durchboren, ihm aber Linderung verschaffen; sind Beweise von der Güte des Schöpfers, dessen Rechte heilet, indem die Linke verwundet. — Allein jetzt, da der Sturm vorüber ist, wollt ihr der Nachwelt eure Verwünschungen bekannt machen? Ihr wollet den Unsinn in Schriften verewigen, den ihr gleichsam in der Hitze des Fiebers ausgestoßen? Warum? Was treibet euch an, euren glückträumenden Nebenmenschen ihr Unglück näher in die Augen zu rücken? — Ihr findet Vergnügen, (ich traue euch die löblichsten Absichten zu) wenn eure Nebenmenschen eben so denken, wie ihr? — Vergnügen! So findet ihr das? O gestehet es! Die Menschen sind zur Lust geschaffen, nur ihr findet Lust im Klagen.

Doch haben sich nicht einige Unglückliche aus Verzweiflung selbst das Leben geraubt? Entsetzlicher Gedanke! Kaum würde ich ihn denken, wenn wir nicht so manche traurige Erfahrung davon hätten; Erfahrung von Leuten, die es mehr aus Ueber-

Ueberlegung, als aus Raserey gethan zu haben scheinen. Wahr ists! in den wenigen Jahren, die ich auf Erden gelebt, habe ich die Möglichkeit dieser ausgelassenen Verzweiflung nie begreifen können. Ich habe den Tod unter tausend verschiedenen Gestalten betrachtet, aber niemals hat er sich mir als ein Ziel unsrer Wünsche dargestellt, dahin wir uns drengen sollten. Jedoch vielleicht habe ich diese Liebe zum Leben dem Temperamente zu verdanken. Ein jugendliches Blut, das jetzt in meinen Adern rollt, belebt mich unaufhörlich zur Munterkeit, und macht mir die Augenblicke kostbar, die mir mein Schöpfer hienieden bestimmt. Die Jugend gleicht einem aufgehenden Frühlingsmorgen. Alles ist belebt, ein reges Feuer bringt durch alle Wesen, und kein Wachender senkt sich vorsetzlich in die Arme des Schlafs. Die arbeitende Natur ermuntert die Geschöpfe zu Leben und Beschäftigung. Sobald aber die Nacht ihren finstern Schleier um unsern Horizont wälzt, und die geschäftige Hand der Natur vor unsern Augen verbirgt; so siehet man den größten Haufen sich nach der Hülse des Schlafes sehnen. Das Bewußtseyn wird ihnen eine beschwerliche Last. Sie wünschen, lieber eine Zeitlang nicht zu fühlen, daß sie sind, als das Leere zu empfinden, das sich von der Natur auf ihre Seele ausbreitet, oder noch unglücklicher, Kummer und Sorgen in ihrer Seele herumzuwälzen, die mit der einbrechenden Nacht in ihr erwachen.

Ich erschrecke, Theokles! Wenn mein Alter dem Abende dieser Unglücklichen gleichen sollte; wenn mit der Jugend meine gleichmüthige Munterkeit verschwände; wenn es möglich wäre, daß sich mit der Zeit Unmuth, Ueberdruß und Kummer in mein Leben einflechten könnte. Ist die Folge gegründet, daß ich mich alsdenn nach dem Schlafe sehnen müßte? Was wird die Vernunft rathen, wenn mich das Temperament verläßt?

Und kann ich zweifeln, daß es mich verlassen wird? Ich, der ich gewiß heute nicht so trübsinnig gedacht haben würde, wenn sich nicht der Himmel plötzlich mit Wolken überzogen hätte. Nunmehr heitert sich die Gegend wieder auf; Fluhr und Wiesen gewinnen ihr lachendes Antlitz wieder, und jetzt lache ich selbst über meine unzeitige Schwermuth.

Wie wird sich Eudox freuen, wenn er diese Stelle lesen wird. Er, der jedem Jünglinge Glück wünscht, sobald sich ein Ansatz zur Schwermuth bey ihm findet. Dort wandelt er in der Laube auf und nieder. Wie munter! Sein gesetzter Sinn muß so wetterläunisch nicht seyn, den der trübe Himmel scheinet ihn noch eher aufgeheitert zu haben. Ohne ihn zu unterbrechen, fahre ich in meinen schwermüthigen Gedanken fort.

Es haben einige Weltweise der Religion aufbürden wollen, sie gebe uns Gründe an die Hand,

den

den Selbstmord zu rechtfertigen. Der Kampf mit unsrer Selbsterhaltung, sagen sie, wird leichter, wenn wir einer Zukunft von lauter Glückseligkeiten entgegen sehen. Wer wird seinen Weg nicht gern abkürzen, seine Schritte nicht gern verdoppeln, wenn er dem Ziele aller seiner Wünsche entgegen eilet? — Ist diese Beschuldigung nicht ungereimt?

Nur die lebhafteste Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion, und von unserer eigenen Unschuld, kann die Erwartung zukünftiger Glückseligkeiten vergewissern. Wie kann aber diese Ueberzeugung mit der ausgelassensten Verzweiflung bestehen? Kann der sich die Krone versprechen, der im Kampfe unterliegt? Nach den Begriffen der Religion kann uns nichts anders, als Geduld und Vertrauen auf Gott, den Weg zur Glückseligkeit bahnen. Sollen diese irrdische Unglücksfälle mehr erschüttern, als die Kinder der Welt, dem die Religion Ruhe und Besänftigung eingeflößt hat?

Lindamour, der jüngst in einer Gesellschaft, die Ehre des philosophischen Selbstmörders Blount retten wollte; suchte die Unsträflichkeit dieser wilden That, unabhängig von der Religion zu erhärten. Seine eigensinnige Gedanken schienen mir so ungewöhnlich, daß ich alle seine Ausdrücke behalten zu haben glaube.

„Wenn das Daseyn eines Gequälten, sagte
„ er, mit so viel Schrecknissen verbunden ist, daß
„ er nie eine Rückkehr in die große Welt, nie ei-
„ ne Aussöhnung mit ihren schimmernden Gütern
„ hoffen kann; so verdient die Vernichtung seiner
„ selbst weder in der Natur sträflich, noch ein Ein-
„ griff in die göttlichen Rechte genannt zu werden.
„ Die Erhaltung unsrer selbst ist kein so allgemei-
„ nes Gesetz, als uns einige verzagte Weltweisen
„ einbilden wollen. Sie ist vielmehr eine Folge,
„ aus einem weit urspünglicherm Gesetze, das der
„ Schöpfer mit unserm denkenden Selbst verknü-
„ pfet hat, aus der Bestrebung nach dem Guten.
„ So lange wir uns mit der Welt vertragen, so
„ lange wir uns Ruhe und Zufriedenheit von ihr
„ versprechen können; so zielen diese beyde Be-
„ dürfnisse nach einem einzigen Endzwecke. Die
„ Erhaltung unsrer selbst erlangt ihre Thätigkeit,
„ und kann ohne Irrthum, für die Triebfeder
„ aller menschlichen Handlungen genommen wer-
„ den. Wenn wir aber keinen Blick in unser
„ zukünftiges Daseyn ohne Entsetzen thun können;
„ wenn uns jeder Augenblick mit Ueberdruß,
„ Selbsthaß und innerlichem Aufruhr drohet, so
„ entstehet ein Streit zwischen diesen beyden Be-
„ dürfnissen, und der Trieb zur Selbsterhal-
„ tung unterliegt. Jenes ursprünglichere Gesetz,
„ die Bestrebung nach dem Guten, und seine un-
„ zertrennliche Gefährtinn, die Vermeidung eines
„ größern Uebels, behaupten allein und eigen-
„ mäch-

„ mächtig ihre Rechte, dringen auf die Abkür-
„ zung unsres Leidens, auf die Befreyung aus
„ einem elenden Gefängnisse, auf die Flucht aus
„ der überlästigen Welt.

„ Gesetzt, wir wären zu keiner zukünftigen
„ Herrlichkeit bestimmt; gesetzt unser Daseyn en-
„ de sich mit dem gegenwärtigen Leben. Was
„ gewinnt man dadurch wider den Selbsthaß?
„ — **Der Tod, sagt man, ist eine gänzliche**
„ **Zernichtung, er ist unter allen möglichen**
„ **Uebel das größte, und muß nothwendig**
„ **in der Vergleichung verliehren.** O nein,
„ das größte Uebel, daß wir nicht fühlen, kann
„ unserm denkenden Selbst erwünschter seyn, als
„ ein Zustand des Bewustseyns, darinn das Ue-
„ bel das wenige Gute überwiegt. Ein Algebra-
„ ist würde das Gute in seinem Leben mit positi-
„ ven, das Uebel mit **negativen** Größen, und
„ den Tod mit dem **Zero** vergleichen. Wenn in
„ der Vermischung von Gott und Uebel nach ge-
„ genseitiger Berechnung eine positive Größe übrig
„ bleibt; so ist der Zustand erwünschter als der Tod.
„ Heben sie sich einander auf; so ist er dem Ze-
„ ro gleich. Bleibt eine negative Größe; was
„ weigert man sich ihr das Zero vorzuziehen?

„ **Die Stimme der Freundschaft, des Va-**
„ **terlandes und der ganzen Gesellschaft, ru-**
„ **fen ihn in das Leben zurück.** O! was

„ kön-

„ können Freunde, was kann das Vaterland, „ was kann die ganze menschliche Gesellschaft, von „ einem Elenden erwarten, der, so lang er lebt, „ sich in seinen Kummer vergraben, und keinen „ Theil mehr an der Gesellschaft nehmen wird? „ Er hat seine Rolle ausgespielt; er ist ein abge- „ storbenes Glied, das man vom Ganzen trennen „ muß. Beklaget ihn, ihr Freunde! Aber dan- „ ket ihm zugleich, daß er euch den Verdruß er- „ spart, einen Freund zu umarmen, der nur zum „ Schmerze noch ein Gefühl hatte.

„ **Doch er wagt einen Eingriff in die „ göttlichen Rechte. Er ist ein Knecht seines „ Schöpfers und kann ihm seinen Gehorsam „ nicht entziehen.** Wodurch hat sich Gott die- „ ses herrschaftliche Recht über ihn erworben? Er „ hat ihm das Daseyn geschenkt? Eben dieses „ überlästigen Geschenkes sucht er sich zu entledigen. „ Und wo ist die Ueberzeugung, daß diese Hand- „ lung dem göttlichen Willen zuwider sey?

„ Wir halten es alle für erlaubt, uns ein „ Glied abnehmen zu lassen, das nach der Aus- „ sage der Aerzte, Zeit unsers Lebens eine Quelle „ von unsäglichen Schmerzen seyn wird. Nennt „ ihr dieses einen Eingriff in die göttlichen Rech- „ te? Gewiß nicht! Denn Gott hat uns die Frey- „ heit verliehn, alles Ungemach von uns abzu- „ wenden, und die Beraubung eines Gliedes dem

beständ-

„ beständigen Gefühle seiner Verstümmelung vor„ zuziehn. Ist aber dieses Glied nicht so wohl „ ein Theil des Menschen, als der Mensch ein „ Theil des Ganzen? “

Er wollte fortfahren; allein es war Zeit, daß sich die Gesellschaft trennete. Wir sahen uns einander ernsthaft an, leerten unsre Gläser, und giengen stillschweigend von einander.

Ich bitte dich, Theokles! erwäge die Gründe dieses englischen Weltweisen, und prüfe sie nach deiner Theorie der Empfindungen. Wie sehr wirst du deinen Freund verpflichten, wenn du ihm deine Gedanken über diese knotigte Materie eröfnen wirst. Ich gestehe es. Ich kann mich aus dieser Verwickelung nicht loswinden. Auf der einen Seite scheinet Lindamour nicht durchgehends Recht zu haben; auf der andern hingegen der Selbstmord nicht so sehr mit der Natur des Menschen zu streiten, als man glaubet. Wie würde er, um des Himmels willen, auf der Schaubühne Thränen aus den Augen der Zuschauer locken können, wenn er in allen ersinnlichen Umständen lasterhaft, in allen möglichen Fällen abscheulich wäre? Ein Bubenstück kann Widerwillen, Abscheu und Entsetzen erwecken, aber kein Mitleid, keine gesellige Regung, keine angenehm schmerzende Empfindung, die nur das Vorrecht der leidenden Tugend ist.

Groß-

Großmann und Mellefont würden wenig Antheil an unserm Mitleid haben, das Zayre und Sara allein zu verdienen scheinen. Jene haben sich zum Theil unsern Unwillen zugezogen. Ihre Untugend scheinet das Unglück angerichtet zu haben, das wir in der Person ihrer Geliebten beweinen. Allein jetzt fühlt, ihr zerknirschtes Herz die Leiden tausendfach, die uns nur lichte Thränen kosten; jetzt sehen sie mit versteinerten Blicken auf die geliebte Leiche. Sie brechen in eine verzweiflungsvolle Reue aus, und stoßen den Dolch in ihre beklemmte Brust. Sie sind dahin! Den Augenblick verschwindet aller Unwille über ihre Unbesonnenheit. Ein wehmüthiges Mitleid überrascht uns plötzlich, und wir zerfliessen in Thränen. Woher diese seltne Veränderung? Nichts als ein gelegentlicher Selbstmord hat den zweydeutigen Karakter dieser Personen in ihr gehöriges Licht gesetzt, und das Siegel auf ihre Güte gedrückt. Unsere Verwünschung hat sich in Wohlwollen, unser Gram in Gewogenheit, und unser Unwille in Mitleiden verwandelt. Kann dieses ein Bubenstück? Vermag dieses eine Handlung, die dem menschlichen Geschlechte immerdar ein Greuel seyn sollte?

Zehenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Die Quelle des Vergnügens ist sowohl in der Seele, als im Körper anzutreffen. Diese verschiedene Wesen müssen etwas gemein haben, daraus diese gemeinschaftliche Wirkung entspringt. Die sinnlichen Lüste gewähren unserer Seele eine dunkele Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer sinnlichen oder verständlichen Vollkommenheit.

Du bist mir gelegentlich zuvor gekommen, Freund! Eben war ich im Begriffe, meine Gedanken auf die sinnliche Lust zu lenken, um den verwirten Knoten zu entwickeln, den die meisten Weltweisen entweder zerschnitten oder gar unberührt gelassen haben.

Die unsere Seele für den einzigen Vorwurf alles Vergnügens ausgegeben; haben die sinnlichen Lüste aus der dunkeln Vorstellung einer Vollkommenheit entstehen lassen. Allein die sinnliche Lüste haben gröstentheils mehr Gewalt über die Seele, als die verständlichen Vergnügungen. Woher dieses? Warum sind die dunkelen Vorstellungen thätiger als die deutlichen? Und wer sollte nicht

nicht das Gegentheil vermuthen? Endlich dieses zugegeben, giebt es nicht sinnliche Lüste, die sich gar mit keiner Vorstellung einer Vollkommenheit vertragen? Diesen Einwurf hat Euphranor so nachdrücklich vorgebracht, (*) daß es nicht nöthig ist, ihn ferner zu erhärten.

Andere schrieben dem Geiste zu wenig Antheil an unserm Vergnügen zu, und fanden noch größere Schwierigkeiten. Mit ihnen zu reden, liegt der Vorwurf alles Vergnügens in dem Körper, in der Trunkenheit der Sinne, in einer gewissen Bewegung und Reizung der Nerven, die ihre Thätigkeit beschäftiget, ohne sie zu ermüden. Allein kann man es läugnen? Liegt kein Vergnügen in der verständlichen Vorstellung einer Vollkommenheit? in der Erkenntniß Gottes, in der Erkenntniß aller Wahrheit? und in der Erfüllung unsrer Pflichten? Ist der Geist, unabhängig von dem Körper, keines Vergnügens fähig? Wäre dieses, so fiele alles **Wollen**, alles Sehnen nach dem Guten, unsre **Selbstbestimmungen**, ja die ursprüngliche Kraft unsres denkenden Wesens hinweg. Was bliebe alsdenn von uns übrig?

Es haben einige aus diesen entgegengesetzten Meynungen eine dritte zusammensetzen, und den Vorwurf unsres Vergnügens in beyden, in Seele und Körper zugleich suchen wollen. Allein, sollen

*) Siehe den achten Brief.

len verschiedene Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen; so müssen sie nothwendig dasjenige gemein haben, woraus diese Wirkung entspringt. Was haben Seele und Körper gemein, daß beyde Ursachen des Vergnügens seyn können?

Folgende Betrachtung, Euphranor, wird dich auf die Spur der Wahrheit leiten.

Die Zergliederer des menschlichen Körpers haben dich gelehrt, daß die nervigten Gefäße sich in tausend labyrinthischen Gängen so zart durchkreuzen, daß in dem ganzen Baue alles mit einem, und eines mit allem verknüpft ist. Die Grade der Spannung theilen sich von Nerve zu Nerven harmonisch mit, und niemals geschiehet eine Veränderung in einem Theile, die nicht gewissermaßen, einen Einfluß in das Ganze hat. Diese harmonische Spannung nennen die Kunstverständigen den Ton.

Wird nun ein Glied, wird ein Theil des menschlichen Körpers von einem sinnlichen Gegenstand sanft gereizt; so pflanzt sich die Wirkung davon bis auf die entferntesten Gliedmaßen fort. Alle Gefäße ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. Nach dem Genusse einer mäßigen Wollust, gehet das Spiel aller Lebensbewegungen freyer

und lebhafter von statten; die heilsame Ausdünstung, der Thau des menschlichen Körpers, wallt ungehindert fort, und wirket in diesem Augenblicke, nach dem Zeugnisse des Sanctorius die größten Wunder. Ein unläugbares Zeugniß, daß nach dem Genusse einer sinnlichen Wollust der Körper sich wohl befinde, und der harmonische Ton in ihm hergestellt sey.

Alle diese Wirkungen erfolgen aus einem wundervollen mechanischen Triebe, bevor sich noch der denkende Theil des Menschen in das Spiel mischt.

Hieran ist kein Zweifel. Der Genuß der Liebe und des Weins, ein kühlendes Lüftchen in der schwülen Sommerhitze, eine gelinde Wärme, wenn deine Glieder erstarrt sind, wirken diese nicht unmittelbar auf die Nerven? bedürfen sie der Hülfe deiner Gedanken, die Ausdünstung zu befördern, die Lebensgeister in Bewegung zu setzen, und die Gliedmaßen thätig zu erhalten?

Rufe nunmehr die Zuschauerinn deiner körperlichen Handlungen, rufe die Seele herbey. Wie wird sie sich verhalten? Sie wird einen behäglichern Zustand ihres treuen Gatten, ihres Körpers, gewahr werden; einen Zustand, der ihm eine längere Fortdauer, eine thätigere und wirksamere Realität zu versprechen scheint; aber sie wird die erstaunungswürdigen Vermischungen der Gefäße,

und

und ihre verschiedene Spannungen, nimmermehr deutlich, nimmermehr aufgeklärt übersehen können. Sie wird eine Verbesserung, einen Uebergang zu einer Vollkommenheit innerlich fühlen; aber die Art, wie diese Verbesserung entstanden, nur dunkel begreifen. Nimm dieses alles zusammen: sie wird eine **undeutliche aber lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit ihres Körpers** erlangen; Grundes genug, nach unserer Theorie den Ursprung eines Vergnügens zu erklären. (b)

Doch wie? Wenn alles sinnliche Vergnügen mit dem Begriffe einer Vollkommenheit verknüpft ist; „ so werden alle fleischliche Lüste löblich seyn? „ So wird der tugendhaft handeln, der sich ihren „ Reizungen ohne Wahl und Unterschied über„ läßt?“

Keinesweges! Nur darinn kommen alle sinnliche Wollüste überein, daß der gegenwärtige Augenblick ihres Genusses mit dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verknüpft ist; Allein die Folgen davon können schrecklich seyn. Manche schnöde Wollust kann, nach dem süßen Genusse, die Gebeine ihrer Anbeter zernagen, und alle Lebensgeister verzehren. So können gewisse Gifte den Gaumen mit einiger Süßigkeit schmeicheln, und dennoch den Tod nach sich ziehen.

Dieses ist der Wahn des Wollüstlings, er hört nicht die ernsthaftwarnende Stimme der Zukunft. Die Gegenwart ist eine Sirene, die ihn mit ihren tödtlichen Süßigkeiten einschläfert. Sie versteckt ihr grausames Gefolge auf einen Augenblick gleichsam hinter die Scene, das aber dennoch, bald oder spät, ganz gewiß erscheinen, und seine fürchterliche Rolle spielen wird. Der Mensch handelt weise, der sich mit den Waffen der Vernunft wider diese Verführerinn rüstet, und ihr alsdenn nur trauet, wenn ihr keine Zukunft widerspricht.

Der Henker unsres Lebens, der sinnliche Schmerz hat keine andere Schrecknisse, als das gegenwärtige sinnliche Bewußtseyn einer Unvollkommenheit in dem Körper. Wenn nervigte Theile, die natürlicher Weise vereiniget seyn sollten, aus ihrer Verknüpfung gerissen, oder so heftig gespannt werden, daß sie eine Zerreissung drohen; (i) so erstrecken sich die traurigen Wirkungen davon auf das ganze organische Gebäude. Der Ton wird verändert, es äußert sich eine Mißstimmung in allen Sennadern; die Lebensbewegungen sind entweder träge oder in vollem Aufruhre. Die Nerven verkündigen diese Unordnung unverzüglich dem Gehirne. Was kann die Seele in diesem Augenblick anders wahrnehmen, als das dunkele, aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetzte Gefühl einer Unvollkommenheit, die ihrem Körper den Untergang drohet? (k)

Eilf-

Eilfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Dreyfache Quelle des Vergnügens, die Tonkunst gewährt uns alle Arten desselben. Alle Sinne haben ihre Harmonien. Mangel an den von den Neuern erfundenen Farbenklavieren. Flüchtiger Gedanke, wie sie verbessert werden könnten.

Wir sind endlich so weit, daß wir eine dreyfache Quelle des Vergnügens entdeckt, und ihre verwirrten Grenzen auseinander gesetzet haben. Das **Einerley im Mannigfaltigen**, oder die Schönheit, (*) die **Einhelligkeit des Mannigfaltigen**, oder die verständliche Vollkommenheit, (**) und endlich der **verbesserte Zustand unsrer Leibesbeschaffenheit**, (***) oder die sinnliche Lust. Alle schönen Künste holen aus diesem Heiligthume das Labsal, womit sie die nach Vergnügen dürstende Seele erfrischen. Wie muß uns die Muse erquicken, die aus verschiedenen Quellen mit

(*) Siehe den fünften Brief.
(**) Eben daselbst.
(***) Siehe den zehnten Brief.

mit vollem Maße schöpft, und in einer angenehmen Mischung über uns ausgießt? Göttliche Tonkunst! Du bist die einzige, die uns mit allen Arten von Vergnügen überraschet! Welche süße Verwirrung von Vollkommenheit, sinnlicher Lust und Schönheit! Die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften; die künstliche Verbindung zwischen wider gesinnigen Uebellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen; das Ebenmaß in den Beziehungen der Theile auf einander und auf das Ganze; die Beschäftigung der Geisteskräfte in Zweifeln, Vermuthen und Vorhersehen: Quellen der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der nervigten Gefäße: eine Quelle der sinnlichen Lust! (l) Alle diese Ergötzlichkeiten bieten sich schwesterlich die Hand und bewerben sich wetteifernd um unsere Gunst. Wundert man sich nun noch über die Zauberkraft der Harmonie? Kann es uns befremden, daß ihre Annehmlichkeiten mit so mächtigem Reize in die Gemüther wirken, daß sie rauhe und ungesittete Menschen bezähmt, rasende besänftiget, und traurige zur Freude belebt?

So viel, ja weit mehrere Ergötzlichkeiten sind euch, murrende Sterbliche! vom Himmel beschieden. Es liegt nur an euch, so könnet ihr eure Wohnung hienieden zu einem Paradiese, und ein jedes unschädliche Gefühl zu einem Vergnügen machen.

Zweifle

Zweifle nicht, Euphranor! Für jedem Sinn ist eine Art von Harmonie bestimmt, die vielleicht mit nicht weniger Entzückung verknüpft ist, als die Harmonie der Töne. Die Anlage dazu liegt in unserm Gefühle. Es hat nur noch an glücklichen Köpfen gefehlt, die durch ihre Vertraulichkeit mit den Geheimnissen der Natur diese neuen Wege zur Glückseligkeit ausgekundschafet, und die mit Blumen verstreute Spuren sichtbar gemacht hätten.

Vielleicht werden sich unsere Enkel dieser seligen Entdeckung zu erfreuen haben. Der Geruch und der eigentlich sogenannte Geschmack, sind für uns Jeztlebende nichts, als Quellen der sinnlichen Lust. Nur ein dunkeles Gefühl einer verbesserten Leibesbeschaffenheit macht sie zu Gegenständen des Vergnügens. Wir nehmen in ihren mannigfachen Vermischungen weder Schönheit, noch Vollkommenheit wahr. Wer will aber die Wahrscheinlichkeit läugnen, daß diese Begriffe in ihnen liegen? Oder die Möglichkeit, daß sie unsere Nachkommenschaft darin finden wird?

Die Augen haben unter allen sinnlichen Gliedmaßen die ältesten und gerechtesten Ansprüche auf unsere Erkenntniß sowohl, als auf unsere Glückseligkeit. Ein Blinder muß weit seligere Güter der Natur entbehren, als ein Taubgeborner. Die Augen fühlen deutlicher, schärfer, und in einer größern Entlegenheit, als das Ohr. Und wer

sollte es vermuthen? Kaum hat man in letzten Jahrhunderten angefangen, auf die Spur einer Harmonie in den Farben zu kommen. Was man in der Malerey von der Farbenharmonie wußte, beruhte auf bloßen Erfahrungen, und wurde auch von den eigenthümlichen Schönheiten der Malerey allzu sehr verdunkelt. Dir, großer **Newton**! hat das menschliche Geschlecht für diese Entdeckung verbunden seyn sollen, und so viele Jahrhunderte mußten dir auch diesen unsterblichen Ruhm vorbehalten.

Man ist aber noch so glücklich nicht gewesen, diese Harmonie der Farben auf ihre wahre Stufe zu erheben, und zu der Mutter so vieler Ergötzlichkeit zu machen, als die Harmonie der Töne. Die Farbenklaviere scheinen mehr zu versprechen als sie in der That leisten. Ich räume ihnen die harmonische Vermischung und Abwechselung der Farben, die Quelle der sinnlichen Schönheit ein. Auch die sinnliche Wollust, die Verbesserung unserer Leibesbeschaffenheit, kann ihnen schwerlich streitig gemacht werden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die nervigten Theile des Auges und ihre harmonische Spannungen auf eben die Art von den Farben, wie die Gefäße des Gehörs, von den Tönen verändert werden. Daß sich diese Eindrücke von den Gliedmaßen des Gesichts auch eben so schnell und eben so stark auf das ganze Nervengebäude verbreiten, als von den Gliedmaßen des Gehörs,

hörs,

hörs, ist zwar noch so ausgemacht nicht. Man kann es aber auch nicht mit Gewisheit läugnen. Allein die Quelle der Vollkommenheit, die Nachahmung der menschlichen Handlungen und Leidenschaften? Kann uns eine Farbenmelodie mit diesem Vergnügen segnen? Die Leidenschaften werden natürlicherweise durch gewisse Töne ausgedruckt, daher können sie durch die Nachahmung der Töne in unser Gedächtniß zurück gebracht werden. Welche Leidenschaft aber hat die mindeste Verwandschaft mit einer Farbe?

Noch mehr; Farben können nicht ohne Räume, und Räume nicht ohne Figuren vorgestellt werden. Man muß sie also in einem bestimmten Raume entweder alle auf einer einzigen Figur spielen lassen, oder es müssen mit den verschiedenen Farben zugleich verschiedene Figuren auf einander folgen. Hat man aber eine Harmonie der Größen schon gefunden? Weis man den verschiedenen Figuren, die die abwechselnden Farben vorstellen, eine Einheit im Mannigfaltigen zu verschaffen? Geschiehet dieses nicht; so muß entweder die Disharmonie, oder das Einerley der Figuren, nothwendig die Lust stöhren, mit welcher uns, wenn ich so reden darf, die wohllautende Farben zu erfreuen versprechen.

Sollte es aber nicht möglich seyn, die Linie der **Schönheit**, oder des **Reizes**, die in der Ma-

lerey tausendfaches Vergnugen gewährt, mit der Harmonie der Farbea zu verbinden?

Man kennt in Deutschland nunmehr die Wellenlinie, die unser Hogarth (*) für die Maler, als die ächte Schönheitslinie festgesetzt hat. Und den Reiz? Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die **Schönheit der wahren oder anscheinenden Bewegung** erklären. Ein Beyspiel der erstern sind die Mienen und Geberden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reizend werden; ein Beyspiel der leztern hingegen, die flammigten, oder mit Hogarthen zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen (m). Könnte man also nicht eine Vermischung von melodischen Farben in eine von diesen Linien dahin wallen lassen? Könnte man nicht um dem Auge desto mehr zu gefallen, verschiedene Arten von wellenformigten und flammigten Linien mit einander verbinden?(n)

Dieses ist ein flüchtiger Gedanke, den ich selbst nicht ins Werk zu richten weis, und vielleicht ist es auch eine Unmöglichkeit, ihn jemals auszuführen. In diesem Falle mager mit jenen ökonomischen Vorschlägen in gleichem Paare gehen, die eben so wenig auszuführen sind, und dennoch so manches gelehrte Blatt anfüllen.

Zwölf-

(*) In seiner Zergliederung der Schönheit.

Zwölfter Brief.

Theokles an Euphranor.

In der organischen Natur können alle Begebenheiten, die mit einander verknüpft sind, wechselsweise eine aus der andern entstehen. Ursprung des angenehmen Affekts. Der Körper ersetzt, durch die sinnliche Lust den Abgang in Vergnügen, den er durch die Verdunkelung der Begriffe anrichtet. Vergnügen eines Meßkünstlers.

In dem wundervollen Baue des menschlichen Körpers sind Wirkungen und Ursachen so sehr in einander verschlungen, daß sie nicht selten ihre Bestimmungen vertauschen, jene vorhergehen, und diese aus ihnen entspringen. Untrügliche Erfahrungen haben die Arzneyverständigen auf diese große Maxime der Natur geleitet, und daher in der Beurtheilung verwickelter Krankheiten behutsamer verfahren gelehrt. Zwey Gequälte können eben die Schmerzen fühlen, eben die Klagen führen, und die Quelle, daraus sich der Kelch der Leiden über sie ergossen, kann immer noch verschieden seyn. Was hier eine Folge ist, kann dort die Ursache der Marter gewesen seyn; denn auch die Krankheiten, auch die Unordnungen in der organischen Natur, erfolgen nach gewissen allgemeinen Gese-

ßen, nach einer wechselsweisen Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen, die auf den grossen Zweck der Schöpfung gemeinschaftlich abzielen.

Hat die Natur sich allenthalben dieses Gesetz zur Richtschnur vorgeschrieben; so scheinet sie bey der Verknüpfung des Gehirns, dieses Behälters von Leben und Empfindung, mit allen übrigen Gliedmaßen am wenigsten davon abgewichen zu seyn.

Unzähliche Erfahrungen können für diese Wahrheit die Gewähr leisten.

Eine jede Zerrüttung in den nervigten Gefäßen wird von einer Unordnung im Gehirne begleitet; so wie die geringste Schwachheit im Gehirne, sich in dem ganzen sennaderigen Gewebe äußert.

Wenn eine Bewegung in den Gliedmaßen eine Vorstellung in dem Gehirne nach sich ziehet; so bemühet sich wechselsweise diese Vorstellung, wenn sie vorhergehet, wiederum jene Bewegung hervorzubringen.

Die aufmerksame Betrachtung der Marter, damit jener Uebelthäter geplagt wird, kann in eben denselben Gliedmaßen der Zuschauer gewisse Zückungen, gewisse Täuschungen ähnlicher Schmerzen hervorbringen, die ohnstreitig den Schmerzen jenes

nes Gequälten nichts nachgeben würden, wenn die Vorstellung davon heftig genug wäre.

Im Traume, wenn die Empfindungen schlafen, und die Einbildungen eigenmächtig regieren, siehet man auf Veranlassung dieser Einbildung, alle die Bewegungen, oder wenigstens die Bemühungen zu den Bewegungen in den Gliedmaßen entstehen, die nach dem ordentlichen Laufe der Empfindungen vorherzugehen, und die inneren Vorstellungen zu verursachen pflegen.

Alle diese Beyspiele lehren dich, theuerster Jüngling, daß von allen **Begebenheiten in der organischen Natur, eine jede bald die Ursache, bald die Wirkung einer und eben derselben Veränderung seyn könne.**

Ist nun überdem wahr, daß eine jede sinnliche Wollust, ein jeder verbesserter Zustand unsrer Leibesbeschaffenheit, die Seele mit der sinnlichen Vorstellung einer Vollkommenheit anfüllt; (*) so muß auch umgekehrt eine jede sinnliche Vorstellung einer Vollkommenheit, ein Wohlseyn des Körpers, eine Art von sinnlicher Wollust nach sich ziehen.

Und so entstehet der angenehme Affeckt. Er äußert sich durch einerley Wirkungen mit der sinn-

*) Siehe den zehnten Brief.

sinnlichen Wollust, nur in den Ursachen gehen sie von einander ab. Diese nimmt ihren Anfang in den Gliedmaßen durch die Wirkung äußerlicher Gegenstände, und verbreitet sich von da auf das Gehirne. Der Affekt hingegen entstehet in dem Gehirne selbst. Die Vorstellung einer **geistigen** Vollkommenheit, die Erinnerung einer genossenen sinnlichen Lust, und die Einbildung, die uns bey dieser Gelegenheit tausend andere angenehme Empfindungen in das Gedächtniß zurück führet, ordnen die Fasern des Gehirns in den gehörigen Ton, beschäftigen sie, ohne sie zu ermüden: das Gehirn theilt diese harmonische Spannung den Nerven der übrigen Gliedmaßen mit: der Körper geräth in den Zustand der Behaglichkeit: (*) der Mensch geräth in einen angenehmen Affekt.

Daher die Wallung des Geblüts! Daher die mannigfaltigen Bewegungen der Gliedmaßen, die du (**) in dem Stande der Affekten bemerket hast! Bewundere die Gütigkeit unseres allgemeinen Vaters gegen seine undankbare Söhne! Die Seele würde mit größerer Entzückung beglückt seyn, wenn ihre Begriffe von der Vollkommenheit völlig deutlich wären. Allein sie konnten es nicht seyn. Die Weisheit, sagt **Plato**, mit der Nothwendigkeit vereinigt, haben die Welt geschaffen. Die Seele des Menschen war, ihrem innern Wesen nach, der

*) Eben daselbst.
**) Siehe den zweyten Brief.

der vollkommensten Deutlichkeit unfähig. Jede Erkenntniß derselben mußte mit dem Sinnlichen vermischt seyn, das heißt, von einem irrdischen Wesen abhängen, das mit der Seele vereinbart, ihrer Erkenntniß so wohl, als dem Vergnügen, das aus derselben entspringet, bestimmte Schranken setzet. Und siehe! das irrdische Wesen, der träge Körper selbst, ist eine neue Quelle der Lust. Bey einer jeden Vorstellung einer Vollkommenheit, begünstigt er uns mit dem Begriffe seines eigenen Wohlseyns, und ersetzt einigermassen den Unfug, den die Sinnlichkeit in dem System unsrer Vergnügungen angerichtet hat.

Der tiefsinnige Mathematiker, der die verborgensten Wahrheiten ergrübelt, bessert seine Seele. Allein die Sinne nehmen an der Freude keinen Antheil, so lange er von Wahrheit auf Wahrheit mühsam fortschreitet. In dieser Folge seines Nachsinnens macht ein deutlicher Begriff dem andern Platz. Lauter Arbeit! Lauter mühsame Arbeit!

Wenn er aber die Kette der Schlüsse, die er durchgearbeitet, auf einmal überdenkt, wenn er überschlägt, wie die Wahrheiten in der besten Ordnung Glied an Glied geheftet sind, wie eine aus allen, und alle aus einer fließen: welche Fülle der sinnlichen Lust muß sich alsdenn aus seinem Gehirne auf dem ganzen Körper ergießen! Seine

Vor-

Vorstellung wird alsdenn aufhören deutlich zu seyn; er kann unmöglich die ganze Kette auf einmal in völliger Lauterkeit übersehen. Allein die erstaunliche Mannigfaltigkeit, die sich in der schönsten Ordnung ausnimmt, bewegt alle Fasern seines Gehirns in einer holdseligen Eintracht. Sie macht das Spiel aller Nerven rege: der Mathematiker schwimmt in Wollust.

Drey-

Dreyzehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Lindamours Vertheidigung des Selbstmords wird geprüfet. Der Streitpunkt gehörig eingeschränkt; und bewiesen, daß die berüchtigsten Selbstmörder von desselben Entscheidung nichts hoffen können. Die Schaubühne hat ihre besondere Sittlichkeit. Der Selbstmord ist auf der Schaubühne, aber nicht im Leben sittlich gut.

Ich war eben auf jenem Hügel in meiner schwärmerischen Andacht, wie ihr sie zu nennen pflegt, begriffen, als ich unsern Eudox von ferne erblickte. O wie vergnügt haben wir den Abend zugebracht! und wie sehnlich haben wir dich in unserer Gesellschaft gewünschet! Lindamours Gründe für den Selbstmord waren der Gegenstand, womit wir uns unterhielten, und wir stritten bis Mitternacht, ehe wir uns über diese verjährte Streitfrage einigermaßen vergleichen konnten. Eudox verfocht, mit einer ihm gewöhnlichen Hitze, diese in unserm Vaterlande eingerissene Raserey. Sein brennender Eifer für die Ehre Engellands hat nicht selten einen Einfluß in seine Denkungsart. Er wünschte, der Wahrheit unbeschadet, ein Vor-

urtheil vertheidigen zu können, das in seinem Vaterland gleichsam das Bürgerrecht erlangt hat. Ich that ihm allen möglichen Widerstand, und dieses sind die Gründe, deren ich mich wider ihn bediente.

Ist die Frage; ob man sich durch die Furcht einer schimpflichen Beerdigung vom Selbstmorde abschrecken, oder durch die Hofnung eines vergötterndern Nachruhms dazu antreiben lassen soll; so antwortet die Vernunft: **Keines von beyden.** Diese Handlung mag von dem Rechtgläubigen, als eine Versetzung in eine andere Welt, oder von dem Ungläubigen als eine Zernichtung unsres Daseyns betrachtet werden; so hänget ihre innere Rechtschaffenheit doch in beyden Fällen nicht von der Art und Weise ab, wie man künftig meinem Leichname, oder dem leeren Schall meines Leumundes mitspielen wird. Ist die Handlung rechtschaffen; so mag der wilde Pöbel meinen Leichnam immer zu Staube treten. Ist sie es nicht? Welchen Reiz kann ich denn in dem lautesten Beyfall einer ganzen Nachwelt finden?

Der sich durch schimpfliche Ahndungen abschrecken läßt, seinem Leben ein freywilliges Ende zu machen, gleicht jenem Blödsinnigen, der durch die Errinnerung, daß das kalte Wasser seiner gebrechlichen Leibesbeschaffenheit schaden könne, von dem festen Vorsatze sich zu ersäufen abgebracht wurde. Und jener, der sich um die innerliche Güte seiner

Hand-

Handlung nicht bekümmert, und blos dem gehoften Nachruhm sein Leben zum Opfer bringet, begehet mit dem **Wollüstling**, der ihm gerade entgegen gesetzt scheinet, im Grund einerley Thorheit. Er kann sich von der Glükseligkeit, der er sich aufopfert, unmöglich mehr, als den gegenwärtigen schmeichelhaften Genuß versprechen. Nach dem Tode muß er, wenn er die Unsterblichkeit läugnet, eine gänzliche Zernichtung, wo nicht, die äußerste Verachtung alles Nachruhms erwarten, der nicht auf wahre Tugend gegründet ist. Was spornt ihn also zu dieser entsetzlichen That an? Die augenblickliche Vorstellung: „**Ich werde vergöttert** „**werden; tausend Zungen werden meinen** „**Ruhm ausbreiten.**“ Ihm gilt also der gegenwärtige Genuß, der in einem Nu mit ihm verschwindet, mehr als tausend edlere Güter, die vielleicht in der Zukunft auf ihn gewartet haben. Einerley Schwachheit mit dem weichlichsten Wollüstlinge! (*)

> Der eigentliche Streitpunkt muß also seyn: ist der Selbstmord erlaubt, und kann ihn ein **Tugendhafter** begehen?

Noch eine Einschränkung, die ich den Vertheidigern des Selbstmordes zu bedenken gebe.

 Die

*) Siehe den zehnten Brief.

Die Heftigkeit der Leidenschaft, die den zum Selbstmord Entschlossenen foltert, kann uns einiges Mitleid über sein trauriges Schicksal abnöthigen, aber der Zuläßigkeit seiner Handlung kein Gewicht geben. Was soll die Last seiner begangenen Uebelthat von ihm abwälzen. „Die Leidenschaft hat seine Vernunft überwältiget"? Was nennt man sonst Laster, als die Tyranney der Leidenschaften über die Vernunft? Soll also das Laster selbst zu seiner eigenen Entschuldigung dienen? So wäre ein Mord erlaubt, wenn er in der jählingen Hitze eines aufgebrachten Zorns geschiehet, und **Phädrens** sträfliche Liebe müßte aufhören lasterhaft zu seyn, weil sie von der heftigsten Leidenschaft verzehrt ward.

Die nunmehr näher eingeschränkte Streitfrage ist also diese: „Kann die **Vernunft** je „dem Menschen den Selbstmord anrathen?"

Soll ihn die Vernunft anrathen; so muß uns eine kalte Ueberlegung versichern, daß alle Güter dieser Erde für uns auf ewig verloren seyn werden; so muß es wenigstens höchst wahrscheinlich seyn, daß weder Ueberlegung noch Zeit vermögend seyn werden, einen quälenden Eindruck zu überwältigen. Wir müssen den schwarzen Dunst, der aus dem Schlamme der Leidenschaft aufsteigt, zerstreuet, und die Gegenstände lauter und ungebrochen

chen betrachtet haben. Und dennoch soll uns das Leben eckeln? Dennoch sollen wir mehr Trübsal, als Gutes vor Augen sehen? Welcher von allen Selbstmördern war in solchen Umständen? Oder welcher unselige Sterbliche wird je in solchen Drangsalen seufzen?

Du siehest, edler Jüngling! Ich bin gegen die Verfechter des Selbstmordes freygebig gewesen. Das Unvermögen ihrer Ueberlegung, einen schmerzhaften Gedanken zu unterdrücken, habe ich, wenn sie dessen aufs künftige versichert sind, gutwillig für eine Entschuldigung gelten lassen. Wie vieles wird ein strengerer Sittenlehrer noch hierwider einzuwenden haben!

Allein dieses zugegeben; so bleibt der Fall, den der Streitpunkt, nach unsern Begriffen voraussetzt, fast unmöglich. **Blount**, der in der Hofnung seiner Liebe betrogen ward; **Sidney**, den der Dichter befürchten läßt, durch Untreu seine Geliebte getödtet zu haben; **Mellefont**, der wirklich durch seine Unart dazu Anlaß gegeben haben soll, können von der Entscheidung dieser Streitfrage keine Gründe zu ihrer Entschuldigung hoffen.

Wenn du je geliebt hast, Euphranor! so versetze dich ganz in das Elend dieser Verzweifelten. Empfinde alle Schmach des betrogenen Liebhabers,

ders, die Reue der Treulosen, und die schreckliche Greuel des Verführers in ihrem weitesten Umfange. Noch mehr! Laß sie alle in entsetzlicher Vermischung über ein einziges Haupt ausgegossen seyn. Wie nun? Bleibt dem Elenden kein anderer Trost, als Gift und Dolch? Wenn der Verstockte auch gegenwärtig seine Brust allen Trostgründen verschließt, wenn die Vernunft, die Freundschaft, die ganze Natur, die Gottheit selbst itzt tauben Ohren prediget; wird die Zeit nicht den heilsamen Staub der Vergessenheit über seine Wunde streuen? Wird die Zukunft ihn nicht ganz umbilden, und in eine Sphäre von ruhigen Empfindungen setzen, in welcher er den gegenwärtigen Sturm von ferne betrachten wird? Gesetzt, er läugnet die Vorsehung, er läugnet die Güte Gottes, die alles, Euphranor, fürwahr! alles zu unserm Besten lenket; hat er so elende Begriffe von der Natur unserer Empfindungen, daß er glaubet, der Donner würde unaufhörlich in seinen Ohren rauschen, der itzt über seinem Haupte rollet? Und hiervon soll ihn die Vernunft überzeugen? O nein! die Leidenschaft, die schwärzeste Leidenschaft hat sein Gesicht umnebelt. Und wenn er noch so kaltsinnig, den Dolch in der Hand, seinen Endschluß zu überlegen scheinet; so laß dich den Schein nicht triegen. Es ist die wilde, halsstarrige Gemüthsstille der verstocktesten Selbsthasser, der Gipfel aller Wuth, der die Vernunft noch weiter von ihnen verbannet, als das Toben der ausgelassensten

Ver-

Verzweifelung; denn diese brauset öfter in Worten aus, ohne bis zur entsetzlichen That empor zu schäumen.

Du irrest, edler Jüngling! wenn du glaubest, der Selbstmord drücke das Siegel auf die moralische Güte eines Charakters. Nicht auf die moralische Güte überhaupt. Die Schaubühne hat ihre eigene Sittlichkeit. Im Leben ist nichts sittlich gut, das nicht in unsrer Vollkommenheit gegründet ist; auf der Schaubühne hingegen, ist es alles, was in der heftigen Leidenschaft seinen Grund hat. Der Zweck des Trauerspiels ist, Leidenschaft zu erregen, und das schwärzeste Laster, das zu diesem Endzwecke leitet, ist auf der Schaubühne willkommen. Daher ist auch der Selbstmord theatralisch gut. Die Nachreu eines **Orosmans**, die Gewissenswunden eines **Mellefonts**, würden ihre Brust nur schwach zu beklemmen scheinen, wenn sie uns nicht durch den allerentsetzlichsten Endschluß von dem Gegentheile überzeugeten.

Hierinn liegt ein großes Kunststück der theatralischen Poesie. Der Dichter muß den Streit der wahren Sittlichkeit mit der theatralischen sorgfältig verstecken, wenn das Schauspiel gefallen soll. Man lasse den bedrängten Sir Sampson in dem Augenblick, da sich seiner Tochter Entführer ersticht, ihm diese Worte zurufen: **Was thust du, Bösewicht! Willst du Laster durch Laster bü-**

 ßen

ßen! Den Augenblick würde die theatralische Sittlichkeit nebst dem Endzwecke des Dichters verschwinden. Unser Mitleiden, das kaum rege zu werden anfieng, würde sich in dem Spiegel der wahren Sittlichkeit, den man uns vorhält, in Abscheu verwandeln.

Vierzehnter Brief.

Euphranor an Theokles.

Lindamours Vergleichung der Empfindungen mit Größen wird verworfen. Aus der Natur unserer Seele wird erwiesen, daß der Selbstmord auch ohne Hülfe einer Offenbarung unzuläßig sey, wenn wir annehmen, daß unsre Seele mit dem Tode zernichtet wird.

Auch alsdenn, wenn sich der fast unmögliche Fall ereignen sollte, den der Streit voraussetzt, hat die Vernunft noch Gründe die Zuläßigkeit des Selbstmordes zu bestreiten. Lindamour, der (*) das Nichtbewußtseyn oder die gänzliche Zernichtung mit dem Zero, und das Bewußtseyn einer Unvollkommenheit mit einer negativen Größe verglichen, muß entweder dieses Gleichniß nur scherzweise vorgebracht haben, oder er hat sich den äußerlichen Schein einer Aehnlichkeit blenden lassen. Was ist eine negative Größe? Ein Kunstwort, das die Mathematiker angenommen haben, eine wirkliche Größe anzudeuten, um welche eine andere verringert werden muß.

(*) Siehe den neunten Brief.

Das Negative ist von dem Positiven in Ansehung der Größe gar nicht, wohl aber in Ansehung der Verrichtung unterschieden, die mit dieser Größe vorgenommen werden soll. Jene soll abgezogen, diese hinzugethan, jene von einem Punkte an rückwärts, diese vorwärts genommen werden (o). Wenn also **Lindamour** sagt, die negative Größe sey weniger als Zero; so muß er entweder gar nichts, oder dieses dabey denken; eine negative Größe, zu einer wirklichen hinzugethan, oder deutlicher, eine ihr gleiche positive Größe, von einer andern positiven abgezogen, läßt weniger übrig, als wenn der Zero zu eben der Größe hinzugethan wird. Läßt sich aber das mindeste hiervon in unserm Falle anbringen? (p)

Der sich in elenden Tagen nach einem zeitlichen Schlafe sehnet, konnte sich vielleicht **Lindamours** Gleichniß zu Nutze machen. Er hoft, zu seligern Tagen wiederum zu erwachen. Sein Daseyn wird sich ermuntern; die wirkliche Größe seine rückständige Vollkommenheit, wird vorhanden seyn, zu welcher die negative und das Zero hinzugethan werden müssen, wenn das Ueberbleibsel gehörig berechnet werden solle. Allein der Selbstmörder, der die Zernichtung (ich rede mit dem Ungläubigen, weil, nach deinem Geständniße, seine Begriffe den Selbstmord am meisten beschönigen) der die Zernichtung seiner selbst, sage ich, einem unvollkommenen Zustande vorziehet, hebt die Größe auf,

darauf

darauf sich die Rechnung beziehet. Wozu soll die negative Größe, wozu soll das Zero hinzugethan werden? Zu der Vollkommenheit seiner einzeln Person? Sie wird nicht mehr seyn. Zur Vollkommenheit des Ganzen? O die Verbindlichkeit gegen das Ganze war gewiß der Grund nicht, der ihn zum Selbstmord angetrieben!

Und wie könnte sie es seyn? Kann ein erschaffenes Wesen behaupten: „Mein Daseyn gereicht dem Ganzen zu einer Unvollkommenheit?“ Wodurch ist der Kurzsichtige zu dieser Erkenntniß von dem Besten des Ganzen gelangt?

Alle übrige Schlüsse dieses eifrigen Patrioten sind nicht weniger betrieglich. Nichts ist ungereimter, als eine Befugniß zum Selbstmorde, eine sittliche Fähigkeit, den Tod, wenn er Vernichtung ist, dem Leben vorzuziehen. Vorzug, Wahl, Freyheit, alle diese Begriffe verschwinden, so bald zwischen Seyn und Nichtseyn ein Ausspruch geschehen soll.

Ich will dir bey dieser Gelegenheit den ganzen Wortwechsel mittheilen, der zwischen dem Eudox und mir, über den erheblichsten von Lindamours Schlüssen, vorgefallen.

Gesetzt, sagte er, ich opferte dir Lindamours Gleichniß von positiven und negativen Größen auf; so bleibt die Hauptsache immer noch unangetastet. Es ist kein Zweifel: „ Es kann Umstände geben, darin uns „ eine Zernichtung, ein Nichtbewußt- „ seyn erwünschter ist, als das Be- „ wußt seyn von tausend Mängeln. “ Was kann hierwider eingewendet werden?

Dieses, antwortete ich, daß der ganze Gedanke verschwindet, sobald man ihn zergliedert.

Der Beweis — — —

Ist sehr leicht. Antworte nur auf einige Fragen, die ich thun werde. „ Glaubst du ir- „ gend, daß die Seele, oder mit meinen Lands- „ leuten zu reden, unser **denkendes Selbst** eine „ Wahl ohne Grund, und gleichsam nur den „ Eigensinn ihrer Freyheit zu zeigen, treffen kön- „ ne? “

Gewiß nicht. Ohne Bewegungsgründe bleibt die Kraft unserer Seele ewig unbestimmt. Wenn hingegen in der Sache selbst kein Grund liegt, so kann die geringschätzigste Kleinigkeit die Stelle eines wichtigen Grundes vertreten. (q)

Wohl!

Wohl! Es wird also alles, was wir wollen, gewissermassen besser seyn, wenigstens uns besser scheinen müssen: als das, was wir nicht wollen. Oder findest du irgend ein bestimmteres Wort, diesen Begriff auszudrücken?

Wahrlich keines! Denn besser seyn und lieber haben beziehen sich auf einander. Ich will etwas lieber, als etwas anders, weil ich es für besser halte.

Auch der Tod, wenn wir ihn dem Leben vorziehen wollen, muß uns besser scheinen als dieses?

Allerdings!

Was heist aber besser seyn? Heist es etwas anders, als unser Gutes befördern, unsrer Vollkommenheit zuträglich seyn? Denn gut ist alles, was zu unsrer Vollkommenheit etwas beyträgt.

Ich merke deine List, verschlagener Sokrates! Du glaubst mich mit deinen verfänglichen Fragen schon ziemlich bestrickt zu haben. Wenn ich es hier bey einem einsilbigen Ja bewenden ließe; so würde gewiß die nächste Frage seyn: „Kann der Tod zu unsrer „Vollkommenheit etwas beytragen?" Jedoch siehe! ich entwische deinen Schlingen.

Bes-

Besser ist, was entweder unsere Vollkommenheit befördert, oder, (merke es wohl, Theokles!) uns von einer größern Unvollkommenheit befreyet. Ich kann also sehr wohl sagen, der Tod — — —

Zu übereilt, Eudox! zu übereilt. Wir wollen unsere Begriffe, so weit wir können, zergliedern. Was ist Vollkommenheit? Hast du irgend wo eine Erklärung davon angetroffen?

Wie man in den Schulen lehrt; so ist sie die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen.

Gut! diese Erklärung ist so fruchtbar, als richtig. Allein **Uebereinstimmung des Mannigfaltigen** scheinet eine **Zusammensetzung des Verschiedenen** vorauszusetzen, und also möchte diese Erklärung mehr auf die Vollkommenheit der zusammengesetzten, als der einfachen Wesen passen. Es ist wahr, man trift bey einfachen Wesen immer noch verschiedene Vorstellungen, verschiedene Abänderungen an, die mit einander so wohl, als mit den Gegenständen, die sich abbilden, übereinstimmen, und je mehr sie übereinstimmen, desto vollkommener sind sie. Findest du aber keine Erklärung, die auf einfache Dinge etwa natürlicher angebracht werden könne?

Ich finde wahrlich keine.

So folge mir; ich will dich auf eine leiten. Ist die Seele nicht vollkommener, die sich mehr Sachen, eine Sache deutlicher, mit weniger Mühe vorstellen, und länger behalten kann, als eine andere?

Ohnstreitig!

Oder kurz, eine Seele ist vollkommener, wenn sie eine grössere Vorstellungskraft hat.

Ja, es scheinet also.

Die Vollkommenheit der Seele besteht also in dem Grade ihrer Vorstellungskraft, oder, welches eben so viel, ihrer Wirklichkeit (Realität)? (r)

Unvergleichlich, Theokles! Denn das Wesen der Seele besteht blos in ihrer Vorstellungskraft.

Was also die Grenzen unserer Wirklichkeit, unsrer Vorstellungskraft erweitert, oder ihre nähere Einschränkung (ich habe deine Ausflucht begriffen, Eudox!) verhütet, das macht uns vollkommener.

Ja!

Das

Das ist also auch besser, als etwas anders, das dieses nicht so wohl thut?

Richtig!

Auch umgekehrt. Was besser seyn soll, als etwas anders, muß die Schranken unsrer Wirklichkeit, die Grenzen unsers Daseyns erweitern, oder eine nähere Einschränkung desselben verhüten. Denn nichts anders heißt Vollkommenheit befördern, und Unvollkommenheit abhalten.

Ich muß es freylich eingestehen.

O so habe ich gesiegt! Setze alle diese analytische Gleichungen, diese aufgelösete Begriffe, anstatt derjenigen, deren sich Lindamour bedienet. Wir können ein Nichtbewußtseyn, eine Zernichtung lieber haben wollen, oder sie kann besser seyn; sie kann eine größere Unvollkommenheit abhalten; sie kann die nähere Einschränkung unsrer Wirklichkeit mehr verhüten, als das Bewußtseyn unsrer Unvollkommenheit, oder als das Bewußtseyn eines geringern Grades unsrer Wirklichkeit. Denn nicht anders war nach unserer Erklärung eine Unvollkommenheit. Kann ein Vernünftiger so ausschweifend denken? Unsere Zernichtung erweitert die Grenzen unsers Daseyns, oder verhütet seine nähere Einschränkung mehr, als ein geringer Grad unsers Daseyns.

Es

Es ist dir gelungen, Theokles! Ich bin nunmehr wirklich so weit, daß ich mich ergeben muß. Jedoch vielleicht sind meine Waffen zu schwach, die gehörigen Obstand zu thun; vielleicht würde sich Lindamour besser vertheidiget haben.

Wahrlich, Euphranor! ich weiß nicht, wie der Scharfsinnigste die Sache der Selbstmörder besser vertheidigen könnte. Er wäre immer auf ein gewisses besser seyn, erwünschter seyn, lieber haben hinausgekommen, das sich mit unsrer Zernichtung gar nicht verbinden läßt. Die Wahrheit stehet fest: **Das Gefühl eines geringern Grades der Wirklichkeit, befördert unsre Vollkommenheit unendlich mehr als die Zernichtung.** (s)

Fünfzehenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Naturalisten können durch die vorigen Schlüsse nicht vom Sellstmorde abgehalten werden. Andere Gründe, die Sträflichkeit des Selbstmordes auch nach diesem Lehrgebäude zu erhärten.

Kaum war heute die Sonne aufgegangen, als ich den brittischen Eudox mit einer unruhigen Mine in mein Zimmer treten sahe. Wie denn so früh, mein Freund? rief ich ihm entgegen. Theokles, erwiederte er, ein seltner Verdruß hat mir heute die Ruhe geraubt. O! das war in deinen Augen zu lesen, versetzte ich; allein worüber der Verdruß?

Ueber mich selbst. Ueber die Ungeschicklichkeit, mit welcher ich gestern den Selbstmord vertheidigte.

So erscheinest du heute vermuthlich mit mächtigern Waffen ausgerüstet.

Mit so mächtigen, daß ich dem stärksten Angriffe widerstehen zu können glaube. Nicht wahr

wahr? du denkest alles gethan zu haben, da du bewiesen, daß dem Rechtgläubigen die Religion, dem Ungläubigen hingegen sein eigenes System, das System der Zernichtung nach dem Tode eine unüberwindliche Liebe zum Leben eingeben müsse?

Und war es denn hiermit noch nicht genug? Was war denn noch zu thun übrig?

Alles, liebster Freund! Es war noch alles zu thun übrig. Die der Selbstmord in Versuchung gebracht, scheinen mir einem dritten Systeme zugethan gewesen zu seyn, wider welches alle deine Gründe nichts vermögen. Man könnte sie eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen nennen, die — — —

Eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen? Etwa wie die Seelen jenes Weltweisen eine Mittelgattung sind, zwischen einfachen und zusammengesetzten Wesen?

Scherze nicht, Theokles! Ich will mich näher erklären. Vielleicht haben sich Theokle se zu dieser Mittelgattung bekennt. Ich meyne Weltweisen, über die keine geoffenbarte Religion eine merkliche Gewalt hat; die also das Gebot nicht achten, welches

ihnen ihr Kreuz, und sollten sie es auch abwerfen können, mit Freuden zu tragen befielt. Diese halten alle Mittel, ihren Zustand zu ändern, für erlaubt, ja für löblich, wenn sie von der sich selbst überlassenen Vernunft gebilliget werden. Sie sind aber überdem allenthalben gefolgt, wohin sie die Weltweisheit geleitet. Auch über die Ufer dieses Lebens weit hinaus haben sie sich mit ihren Schlüssen gewaget, die Unsterblichkeit der Seele, und eine philosophische Art von Lohn und Strafe ausser Zweifel zu setzen. Diese betrachten den Tod nicht als eine Zernichtung ihres Daseyns: nein! als einen Uebergang in eine andere Art von Fortdauer, die mit ihrem jetzigen Leben nur abwechselt. Wenn sie sich tödten, so suchen sie nicht einen unvollkommenen Zustand mit einer Zernichtung zu vertauschen; sie suchen nur die gegenwärtige Hülle, so zu sagen, abzustreifen, den verdrießlichen Balg hinter sich zu lassen, und in einer neuen Verwandlung mit verklärter Schönheit hervorzubrechen. Sie sind ungewiß, ob der zukünftige Zustand besser seyn wird, als der, aus welchem sie sich reißen; allein sie werden dieser Verwandlung nicht entgehen, und einen Augenblick länger in dieser Welt zu seyn, ist nur für diejenige Gewinn, die mit dem

Tode

Tode vernichtet zu werden sich fürchten. Diesen wahren Weltweisen hingegen gilt eine gewaltsame Entleibung so viel, als eine durch die Wärme beschleunigte Verwandlung eines Wurms. Was kann hierinn sträflich seyn? — Siehest du, Theokles! mit welcher undurchdringlichen Schanze ich die Selbstmörder umgeben? Versuche deine mächtigsten Waffen, ob sie hier das mindeste zerrütten können!

Wohl Eudox, versetzte ich; ich will meine Kräfte versuchen. Ich werde aber, nach der Gewohnheit der Kriegserfahrnen, für jede neue Art von Befestigung eine neue Art von Angriff erfinden müssen. Ich frage dich also, als den Sachwalter dieser Weltweisen, ob sie nicht für höchst wahrscheinlich halten, das Zeit und Ueberlegung ihren jetzt nagenden Kummer unterdrücken, und heilsame Beruhigung in ihre verwundete Seele gießen werden?

Sie können es dafür halten. Allein das zukünftige Leben verspricht ihnen vielleicht diese Beruhigung mit mehrer Wahrscheinlichkeit.

Weiche hiervon nicht ab, Eudox! Die Zukunft muß ihnen dieses in jenem Leben mit mehrer Wahrscheinlichkeit versprechen. Denn wäre

die Hofnung auf beiden Seiten gleich, so hätten sie keinen Grund, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen. Allein worauf stützt sich diese hoffnungsvolle Erwartung?

Vor der Gebürt lag der künftige Mensch in einem Embryo verwickelt; sein Zustand war ein beständiger Schlummer, darin weder deutliche Vorstellungen noch Bewußtseyn anzutreffen gewesen. Als sich seine Gliedmaßen entwickelten, wand sich auch die Seele von den Feßeln des Schlafes los und trat auf die Scene, mit Gedanken und Bewußtseyn ausgerüstet. Nach dem Tode verwesen alle Gliedmaßen wieder. Die Masse zerstreuet sich, deren organischer Bau der Seele so wichtige Dienste geleistet. Sie selbst, die denkende Monas, schränkt sich wiederum in den Bezirk eines Embryons ein. Was ist wahrscheinlicher, als daß sie alsdenn in ihren uralten Zustand zurück kehren, und wiederum in einen tiefen Schlaf versinken wird? Oder haben deine Weltweisen irgend eine Offenbarung, die sie eines bessern belehrt?

Nichts von Offenbarung! Sie trauen keiner.

Woher wissen sie also, daß die Einschränkung unsrer Denkungskraft sich mit dem Tode plötzlich ändern, und nicht mehr von dem Stande der mit ihr verknüpften Materie abhängen wird? Kanns nicht seyn, daß der Embyro, in welchem meine

Seel-

Seele verwickelt lieget, beständig unter der Gestalt der leblosen Materie von Pflanze zu Pflanze reisen, oder in den Adern eines Thieres herum schleichen wird, ohne jemals eine glücklichere Organisation anzunehmen, und zu deutlichen Empfindungen zu erwachen? Antworte, Eudox!

> Wie? Unsere Seele sollte in einen ewigen Schlaf versenkt werden? Eitler Kummer! So würde der gütige Vater seine Kinder, die Geschöpfe, unvollkommener werden, und ewig unvollkommener bleiben lassen? So wäre die Stufe, darauf er sie eine Zeitlang erhebt, nichts besser als eine verblendende Schaubühne, die Leuten aus dem niedrigen Pöbel die Krone aufsetzt, und den Augenblick darauf in ihr Nichts zurück stößt? Nein, Theokles! Wir bedürfen keiner Offenbarung diese Wahrheit festzusetzen: „**Der gütige Schöpfer muß seine erschaffene Wesen von Stufe zu Stufe erheben, und wenn sie sinken, nur kurze Zeit sinken lassen.**“

Hier habe ich dich erwartet, Eudox! Ihre Hofnung gründet sich also auf die Güte Gottes, und sie setzen sie über die Erwartung eines bessern Zustandes in diesem Leben, deren Wahrscheinlichkeit sich nicht blos auf die Güte Gottes, sondern auf die Natur der Dinge und das Wesen ihrer

Seele stützt. Denn aus der Natur der Dinge läßt sich begreifen, daß Zeit und Vernunft wahrscheinlicher Weise den Jammer lindern werden, darüber sie jetzt winseln.

Setze nur noch folgendes hinzu; es kann in der beschleunigten Verwandelung immer noch eine größere Wahrscheinlichkeit von einer Genesung liegen, als in der Erwartung natürlicher Hülfsmittel.

Wie aber, Eudox, wenn ich bewiese, daß eine jede Wahrscheinlichkeit, die von der Natur der Dinge herstammt, einen wichtigern Bewegungsgrund abgeben müsse, unsere Handlungen zu bestimmen, als eine solche, die von der Güte Gottes hergeleitet wird? Der eifrigste Rechtgläubige kann hieran nicht zweifeln. Wenn wir uns berathschlagen, ob eine Unternehmung auszuführen sey, sollen wir nicht sagen: es wird uns zwar wahrscheinlicher Weise nicht gelingen, unser Vorhaben auszuführen; allein Gott wird alles wunderbar fügen, weil Gott allgütig ist. Nein! die unergründliche Weisheit findet keinen Gefallen an diesem blinden Vertrauen. Sie hat uns mit Vernunft und Erkenntniß begabt; wir sollen die Natur der Dinge zu Rathe ziehen, und in diesem Augenblicke den unmöglichen Fall voraussetzen, als wäre der Lauf der Dinge nothwendig, und von keinem weisen Beherrscher angeordnet. Was uns

als

alsdenn am wahrscheinlichsten dünket, das sollen wir erwarten, darnach sollen wir uns entschließen; und alsdenn kann uns die Zuversicht zu der Güte Gottes Muth und Standhaftigkeit zur Ausführung mittheilen. Ist nun diese moralische Maxime gegründet; so handeln diejenigen nothwendig dawider, welche die Wahrscheinlichkeit, in diesem Leben glücklich zu werden, die sich auf die Natur und den Lauf der Dinge stützet, (ich verschweige, daß die Güte Gottes uns auch hier in der Hofnung bestärkt) einer andern Wahrscheinlichkeit hintenansetzen, die blos das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Grunde hat.

Du sagtest, wir können dieser Verwandlung nicht entgehen, und verlöhren also nichts dabey, wenn wir sie beschleunigten. Dieses ist falsch, Eudox! Wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünftiges Leben annimmt, der muß eine Verbindung zwischen dem künftigen Zustande und dem jetzigen gelten lassen. Sein denkendes Ich soll fortdauern, soll in jenem Leben noch immer dasselbe Ich bleiben, das hier gedacht, gewollt, und sich seiner selbst bewußt gewesen; also müssen die abwechselnde Zustände, die jenes Leben mit diesem verbinden, in einander gegründet seyn (*). Wer diese Welt anders verläßt, muß jene anders betreten. Ein Sterblicher also, welcher das Ende

*) Siehe den siebenten Brief.

der ihm in dieser Welt beschiedenen Dauer nicht abwartet, stürzt sich in einen ganz andern künftigen Zustand, als der ist, in welchen er nach dem Laufe der Natur versetzt worden wäre. Eudox, wie vieles wagt der Unbesonnene! Der Streich hat einen Einfluß in seine ganze Unsterblichkeit. Alles wird merklich anders, als es für ihm bestimmt war. Und diese kühne Aenderung, diese große Revolution trifft er blindlings?

Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Verkehrungen ändert, ohne die gegründeste Vermuthung, daß seine Verkehrung eine Verbesserung seyn werde, der ist ein Verbrecher, ein Feind der göttlichen und menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne zu achten, was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden. Befindet sich aber der Selbstmörder, der eine vernunftmäßige Unsterblichkeit glaubt, nicht in den nehmlichen Umständen? Um dem gegenwärtigen Uebel zu entgehen, stürzt er sich blindlings in eine entsetzliche Revolution, ohne die geringste Hofnung vor sich zu sehen, daß er seinen Zustand dadurch verbessern werde. — „Wo ist „die Ueberzeugung, spricht er, daß die That „dem göttlichen Willen zuwider sey?„ Wo ist die wahrscheinliche Vermuthung, frage ich im Gegentheil, daß sie dem göttlichen Willen gemäß sey? Ohne diese wahrscheinliche Vermuthung muß kein vernünftiger Mann eine so wichtige Handlung

unter

unternehmen, und diese kann er in unserm Falle unmöglich haben. Wir können außer der Offenbarung den göttlichen Willen nicht anders, als aus den Kräften der Natur vermuthen. Was mit den Kräften, die er in die Natur gelegt hat, übereinstimmet, das muß uns statt eines Orakels dienen, bis ein ausdrücklicher Befehl, oder der Ausgang der Sache uns eines bessern belehrt. So lange also die Kräfte der Natur, und meines eigenen Körpers, zur Erhaltung dieser Maschine übereinstimmen, die mir Gott hienieden zur Gefährtinn gegeben; so lange ist es ein Verbrechen, eine sträfliche Empörung, wenn ich mich diesen muthmaßlichen Absichten Gottes widersetze; wenn ich etwas anders will, als Gott mir itzt zu wollen scheinen muß. Will ich vernünftig, will ich gottselig handeln; so muß ich meinen Willen, so muß ich alle meine Seelenkräfte mit den Kräften der Natur in die vollkommenste Harmonie zu bringen suchen; so muß ich meinen Leib so lange zu erhalten trachten, so lange mir seine Kräfte zu verkündigen scheinen, daß ihn Gott erhalten will, und es seiner unermeßlichen Güte anheim stellen, wie bald es ihr gefallen wird, mich in bessere Umstände zu versetzen.

Führe deine Weltweisen, Eudox! in jene feyerliche Versammlungen, wo Müßiggänger die theure Zeit im Pharo verspielen. Der Weltweise kann die verworfenste Kleinigkeit zu seinem Nutzen anwen-

anwenden. Je öfter ein Blat in eben derselben Mischung verloren, desto mehr setzt ein erfahrner Spieler darauf. Seine Hofnung steigt mit jedem Verluste. Der würde thöricht handeln, der diese Hofnung verscherzen und eine neue Mischung fordern wollte. Eine fast ähnliche Beschaffenheit hat es mit unserm Falle. Auch alsdenn, wenn das Vertrauen auf die Güte Gottes bey Seite gesetzt wird, steigt mit jedem Unglücke, das uns in dieser Welt aufstößt, die Hofnung, daß es besser gehen werde. Die anders denken, sind mit dem abergläubischen Vorurtheile behaftet, nach welchem sich jene Spieler in einerley Kartenmischung nichts als Unglück prophezeyen, weil einige Versuche darin mislungen sind. Kömmt das Vertrauen auf die Güte Gottes hinzu; so vermehrt sie die Hofnung, so wohl in diesem, als in einem zukünftigen Leben glückseliger zu werden. Ja nach meiner unläugbaren Maxime, muß diese in der Berathschlagnng gar nicht in Betrachtung gezogen werden.

Allein, dieses alles wohl überlegt, ja dieses alles zugegeben, siehest du nicht auf welchen feinen Vernunftschluß, auf welche Kleinigkeit es in dieser höchstwichtigen Sache ankömmt? Ein Riesengebirge, das sich um ein Haar dreht, sagt jener hebräische Dichter.

O Eudox! jetzt verläugnest du den Charakter der Weltweisen, den du vorausgesetzt; sie können unmöglich diese Sprache führen. Sie können nichts für eine Kleinigkeit achten, was ihnen die Vernunft gebietet. Die heilige Vernunft! die ihnen die Stelle einer Offenbarung vertritt. Sie müssen vor allen Vernunftschlüßen, sie mögen noch so fein, sie mögen noch so weit hergeholt seyn, ihr Knie mit Ehrfurcht beugen. Von ihnen hängt ihre Glückseligkeit ab. Ich könnte alle Gründe, die du für den Selbstmord vorgebracht, auf einen jeden Mord überhaupt anwenden. Wie sehr würden sich deine gewissenhaften Weltweisen krümmen, und wie weit müßten sie ihre Schlüsse herholen, um die Sträflichkeit dieses Greuels zu erhärten.

Jedoch ich tadele dieses Verfahren nicht. Der Vernunft ist entweder alles, oder nichts geringschätzig. Warum sehen wir die Gegenstände unserer Begierden immer durch das Sehrohr der Leidenschaften an, und die Gründe, die uns davon abhalten, betrachten wir niemals, als nachdem wir das Rohr umgekehrt? Die Schlüsse wider den Selbstmord, wendet man ein, stützen sich auf weit hergesuchte Wahrheiten. Wohl! Worauf beruhen aber die Bewegungsgründe, die uns zum Selbstmord antreiben? Welche nichtswürdige Kleinigkeiten! Der Verlust unsres guten Leumundes: der Gedanke von dem schlechten Werthe, darin

wir

wir bey unsern Nebenwürmern gerathen. Die Reue, ein allzuspätes, oft uanützes Gefühl eines Verbrechens, dessen wir uns schuldig gemacht. Die Erniedrigung; ein König, der jetzt an die Ruderbank geschmiedet wird. Er befahl und muß gehorchen; er war mit Golde, und wird mit Eisen umgeben. Wie klein und verächtlich ist alles dieses in den Augen der strengen Vernunft? Und dennoch bestürmt man Natur und Gottheit, daß sie den Menschen solchen Drangsalen ausgesetzt?

Jedoch der Mensch selbst, die Größe dieses eingebildeten Königs, alle seine Gedanken und Handlungen verschwinden, werden Kleinigkeiten, wenn man sie von dieser Seite betrachtet. Es ist billig, daß sich eine Kleinigkeit um Kleinigkeiten bekümmere.

Beschluß.

Beschluß.

Euphranor konnte sich der Begierde nicht länger erwehren, an Theokles Unterredung mit dem Eudox persönlich Theil zu nehmen. Er reisete zu ihnen, und unterbrach auf einige Zeit diesen lehrreichen Briefwechsel, um von seinem englischen Weltweisen lebendigen Unterricht zu holen. Da aber dieses geschah, bevor noch Theokles den achten Brief beantwortet hatte; so glaube ich meinen Lesern keinen unangenehmen Dienst zu erzeigen, wenn ich noch zum Beschlusse hieher setze, was bey ihnen mündlich über diese Materie abgehandelt worden. Man wird sich zu erinnern wissen, daß Euphranor in dem angeführten Schreiben vorgegeben, die schmerzhaftangenehmen Empfindungen (so nannten sie der Kürze halber diejenigen, welche dem Anscheine nach, mit einer Unvollkommenheit verknüpft sind,) stritten wider Theokles Theorie, weil sie uns nichts weniger, als die Erkenntniß einer Vollkommenheit zu gewähren scheinen. Er gestand dem Theokles mündlich, daß ihn du Bos (*) zu diesem Gedanken verführt. Dieser Schriftsteller häuft unzählige Beyspiele von Ergötzlichkeiten ganzer Nationen, an welchen die Grau-

(*) Réflex. critiq. sur la Peinture & la Poesie.

Grausamkeit mehr Antheil gehabt zu haben scheinet, als die Menschlichkeit. Die Kampfplätze, die Turniere, das Hetzen der Thiere, das Hahnengefechte der Engländer, und endlich die tragische Schaubühne führt er zum Beweise auf, daß die Seelen sich nur bewegt zu werden sehnen, und sollten sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Sie stimmten alle darin überein, du Bos müsse niemals das Vergnügen der Seele von der sinnlichen Lust getrennt, und in seinem Elemente mit dem bloßen Wollen verglichen haben; denn da die Bestimmung unserer Vorstellungskraft in beyden Fällen einerley, und nur dem Grade nach unterschieden ist (*); so kann das Vergnügen, so wenig als der Wille, etwas anders, als eine wahre oder anscheinende Güte zum Bewegungsgrunde haben. Ja Eudox bemerkte mit Recht, daß nach des du Bos Hypothese, die Menschen eben so wohl an Abscheu, Reu, oder Schrecken Gefallen haben müßten, weil ihre Seele davon bewegt wird: dawider aber die Erfahrung zeuget.

Sie konnten aber nicht so leicht einig werden, wie der Ursprung der schmerzhaft angenehmen Empfindungen, deren du Bos erwehnt, zu erklären sey; bis endlich Theokles das Wort ergriff und

(*) Siehe den sechsten Brief.

und der Schwierigkeit folgendergestalt abzuhelfen suchte.

Es ist aus der Natur unserer Seele erwiesen, sprach er, daß sie nichts wollen, daß sie sich an nichts vergnügen könne, was sich ihr nicht unter der Gestalt einer Vollkommenheit darstellt. Und die Erfahrung stritte dawider? — — Wir wollen sehen. Die Beyspiele die dawider angeführt werden, sind nicht alle von einerley Natur. Bey einigen blutigen Ergötzlichkeiten muß man, so zu sagen, alles Mitleiden, alles menschliche Gefühl unterdrücken, wenn man Vergnügen daran finden will. Die zärtlichen Griechen mußten sich nach und nach gewöhnen, ihre mitleidsvollen Empfindungen zu überwältigen, ehe sie an dem Fechterkampfe der Römer Geschmack finden konnten; und wenn bey den Zuschauern der Turniere, der Jagd, oder des Hetzens der Thiere nur eine einzige wehmüthige Empfindung erwacht, so stöhrt sie ohnstreitig ihr Vergnügen.

Andere lockende Schauspiele hingegen müssen das Gegentheil thun, müssen unser Mitleiden rege machen, um uns zu gefallen. Von dieser Art sind die Trauerspiele, die rührenden Gemälde für wohlerzogene Leute, und ein blutiges Schaugerüste für den unempfindlichern Pöbel. Das Vergnügen, das sie uns gewehren, richtet sich nach Maaßgebung des Mitleids, daß sie bey uns erregen.

Jene schmerzhaften Ergötzlichkeiten, daran das Mitleiden keinen Antheil hat, stützen sich auf nichts, als auf die Geschicklichkeit der handelnden Personen oder Thiere. Man bewundert die Behendigkeit ihrer Glieder und die geschickten Wendungen, die sie sich zu geben wissen, um den Gegentheil zu überwältigen, oder ihm zu entwischen. Wahr ists! Das Vergnügen ist nicht so groß, wenn die Spieler in keiner Gefahr sind, ob sie gleich dem äußerlichen Anscheine nach, eben so viel Geschicklichkeit anwenden müssen. Ein Luftspringer erweckt uns unendlich mehr Vergnügen, wenn er einen Sprung über kreutzweis gesetzte Schwerdter wagt, als wenn er spielend über hölzerne Stäbe hinweg gaukelt, ohne sie zu berühren. Ein Seiltänzer lockt mich desto eher zu seinem Schaugerüste, je höher er sein Seil aufspannt. Allein hier fließen unmerklich ganz andere Vorstellungen mit darunter, die sich in unserer Einbildungskraft vereinigen und an der Bewunderung Theil nehmen. Wir erstaunen über das Vertrauen, das diese handelnde Personen zu ihrer Geschicklichkeit haben; mit welcher Besonnenheit und Gegenwart des Geistes sie der entsetzlichsten Gefahr trotzen; wie sie ihr entwischen, wenn sie ihnen vor Augen schwebt, und öfters Tod und Leben auf ihre Geschicklichkeit setzen. Einen Sprung über Stäbe würden wir selbst gewagt, und vielleicht mit gutem Erfolge gewagt haben. Allein wie sicher muß der seiner Kunst seyn, der über die

Spi-

Spitzen der Schwerdter dahin fährt! Wie viel Bewunderung verdiente ein römischer Fechter, der in dem Augenblicke, da er seinen Geist aufgiebt, sich noch fassen, an die Lehren seiner Fechtschule zurück denken, und seine sterbende Glieder noch auf eine anständige Art ausstrecken konnte! Es ist wahr; uns würde die Grausamkeit der Handlung mehr Schauer, als das Spiel der Geschicklichkeit, Vergnügen erwecken; und eben die Wirkung that dieses blutige Schauspiel Anfangs auf die zärtlichen Griechen. Allein die Römer hatten sich durch die Gewohnheit, durch angebohrne martialische Gesinnungen, durch das Ansehen, darin bey ihnen die Leibesübungen standen, und endlich durch eine eingerissene Geringschätzigkeit der Sklaven, wider diese zarte Empfindung abgehärtet; sie unterdrückten das sanftere Gefühl der Menschlichkeit, und weideten sich an der Geschicklichkeit der Fechter, und an ihren körperlichen Vollkommenheiten. Das Unvollkommene, als Unvollkommenheit betrachtet kann unmöglich vergnügen. Da aber nichts schlechterdings unvollkommen seyn kann, sondern allemal Gutes mit Bösen vermischt ist; so kann es die Gewohnheit dahin bringen, daß man vom Bösen abstrahiret, und seine Aufmerksamkeit auf das wenige Gute lenkt, das damit verknüpft ist. Diese Fertigkeit nennet man einen **verwöhnten Geschmack**, und es ist keine Abscheulichkeit in der Welt, an welcher wir nicht auf diese Weise eine Art von Geschmack finden können. Rom,

das so große und so kostbare Anstalten vorkehrte, den Geschmack der Nation zu **verwöhnen**, brachte zuletzt ein Meisterstück von verwöhntem Geschmacke hervor, einen Nero, der Rom in Flammen setzen lies, und mit Vergnügen brennen sah.

Bey der zweyten Art von Ergötzlichkeiten aber findet dieses alles nicht Statt. Hier braucht es keiner Absonderung, keiner Verwöhnung der Achtsamkeit, um an den traurigen Vorstellungen Vergnügen zu finden, und die Gefahr, die abgebildet wird, kann hier unser Wohlgefallen an der Geschicklichkeit des Künstlers nicht vermehren. Es gehöret unstreitig eben so viel Geschicklichkeit dazu, ein Schiff in vollem Laufe, als eines, das dem Untergange nahe ist, abzubilden, und der Maler selbst befindet sich in beyden Fällen ausser Gefahr. Nicht anders verhält es sich mit dem tragischen Dichter; die Gefahr, das Unglück, das er abbildet, betrifft ihn nicht selber; sie hat ihn also nicht in Verwirrung setzen können, und gleichwohl wissen wir es ihm Dank, daß er lieber Unglücksfälle, als die glücklichsten Begebenheiten hat abbilden wollen. Warum? Nichts als das Mitleiden ist in diesen Fällen die Seele unsres Vergnügens.

Das Mitleiden ist die einzige unangenehme Empfindung, die uns reizet, und dasjenige, was in den Trauerspielen unter dem Namen des

Schre-

Schreckens bekannt ist, ist nichts als ein Mitleiden, das uns schnell überrascht; denn die Gefahr drohet niemals uns selbst, sondern unsern Nebenmenschen, den wir bedauren. Was hat also diese Empfindung vor allen andern voraus, daß sie unangenehm seyn, und uns dennoch gefallen kann?

Eure Meynungen sind hierüber getheilt, geliebtesten Freunde! Allein was ist das Mitleiden? Ist es nicht selbst eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen? Hier zeigt sich ein merklicher Vorzug, durch den sich diese Gemüthsbewegung von allen andern unterscheidet. Sie ist nichts, als die Liebe zu einem Gegenstande, mit dem Begriffe eines Unglücks, eines physikalischen Uebels, verbunden, das ihm unverschuldet zugestoßen. Die Liebe stützt sich auf Vollkommenheiten, und muß uns Lust gewähren, und der Begriff eines unverdienten Unglücks, macht uns den unschuldigen Geliebten schäzbarer, und erhöhet den Werth seiner Vortreflichkeiten.

Dieses ist die Natur unsrer Emfindungen Wenn sich einige bittere Tropfen in die honigsüße Schale des Vergnügens mischen; so erhöhen sie den Geschmack des Vergnügens und verdoppeln seine Süßigkeiten. Jedoch nur alsdann, wenn die beide Arten von Empfindungen, daraus die Vermischung besteht, nicht einander schnurstracks entgegengesetzet sind.

Wenn zu dem Begriffe eines gegenwärtigen Glückes die wehmüthige Erinnerung jenes Elends, darin wir vorher gelebt, hinzukömmt; so vergießen wir Freudenthränen; Thränen, die der Gipfel aller Freuden sind. Warum? Der Begriff einer vergangenen Unvollkommenheit streitet nicht mit dem Begriffe der gegenwärtigen Vollkommenheit. Beide können nebeneinander bestehen und jene uns zum Gefühle des Vergnügens empfindlicher machen

Wäre aber dieß gegenwärtige Glück nicht vollständig, wären noch einige bedrängte Umstände übrig, die noch uns gegenwärtig schmerzeten; so würden sie einen Theil der Freude aufreiben, und ihren Grad merklich verringern. Darum habe ich gesagt, sie müssen einander nicht schnurstracks entgegengesetzet seyn; sie müssen nebeneinander bestehen können.

Welche Wollust muß sich also aus der Quelle des Mitleidens über uns ergießen! Und wie bedaurenswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist? Die inbrünstigste Liebe streitet nicht mit dem Begriffe eines physikalischen Uebels, davon unser Geliebtes gedrückt wird. Sie können beyde bestehen. Ja wir fühlen die Süßigkeiten der Freundschaft niemals in voller Maße, als wenn unserm Freunde ein Unglück zustößt, und er unser Mitleiden ver-

dienet. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns alsdenn mit doppelten Glanze in die Augen, zumal wenn er selbst nicht Schuld an seinem Unglücke ist.

Sehet jene Menge, die sich um einen verurtheilten im dichten Haufen drenget. Sie haben alle Greuel vernommen, die der Lasterhafte begangen; sie haben seinen Wandel, und vielleicht ihn selbst verabscheuet. Jetzt schleppt man ihn entstellt und ohnmächtig auf das entsetzliche Schaugerüste. Man arbeitet sich durch das Gewühl, man stellet sich auf die Zähen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes sein Gesicht entstellen zu sehen. Sein Urtheil ist gesprochen; sein Henker nahet sich ihm; ein Augenblick wird sein Schicksal entscheiden. Wie sehnlich wünschen jetzt aller Herzen, daß ihm verziehn werde! Ihm? dem Gegenstande ihres Abscheues, den sie einen Augenblick vorher selbst zum Tode verurtheilt haben würden? Wodurch wird jetzt ein Strahl der Menschenliebe wiederum bey ihnen rege? Ist es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entsetzlichsten physikalischen Uebel, die uns sogar mit einem Ruchlosen gleichsam aussöhnen, und ihm unsere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit seinem Schicksale seyn.

Um wie viel mehr muß also nicht die theatralische Vorstellung unzähliger Unglücksfälle, de-

 nen

nen ein Tugendhafter unterliegt, unsere Liebe zu seinen Vollkommenheiten erhöhen und ihn in unsern Augen würdiger machen? Wenn uns gleich in der Natur ein solcher Anblick unerträglich seyn würde, weil das Mißvergnügen über sein unverdientes Unglück das Vergnügen, das aus der Liebe entspringt, bey weiten überträfe; so gefällt er dennoch auf der Schaubühne. Denn die Erinnerung, daß es nichts als ein künstlicher Betrug sey, lindert einigermaßen unsern Schmerz (*) und läßt nur soviel davon übrig, als nöthig ist, unsrer Liebe die gehörige Fülle zu geben.

Anmer-

(*) Siehe den fünften Brief.

Anmerkungen

des Herausgebers.

(a)

(S. 12.) Aristoteles selbst giebt zu verstehen, was für eine Lehre aus diesen Begriffen für drammatische Dichter fließt. Sie können nie sinnlich genug seyn, und müssen sich hüten, der Einbildungskraft der Zuschauer allzuviel zu schaffen zu machen. Daher muß das ganze Schauspiel mit allen seinen mannigfaltigen Theilen, auf einmal sinnlich gefaßt werden können: das heißt, das Ganze muß seine bestimmte Größe, und die Theile ihr bestimmtes Verhältniß zum Ganzen haben.

(b)

(S. 20.) Deskartes war der erste, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, daß wir einen Gegenstand als etwas in seiner Art vollkommenes ansehen müßten, wenn er uns Lust gewähren sollte; das heißt, nach der von einem

berühmten Schriftsteller (*) angenommenen Worterklärung, wenn wir die Vorstellung davon sollen lieber haben, als nicht haben wollen. Dieses ist die allgemeinste Formel, die alle besondere Fälle in sich schließt. Das Gesunde, das Schmackhafte, das Schöne, das Nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgesöndert wird, was sie in ihren Unterarten determiniret. So weit nun die Theorie der Empfindungen einen Einfluß auf die Sittenlehre hat; kann die Lehre des Kartesius als ein durch die Erfahrung bestätigter Lehrsatz angenommen werden. Der Sittenlehrer hat dieses mit dem Naturlehrer gemein, daß er sich auf die allgemeinen Gesetze der Empfindung, so wie jener auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung, die ihm durch die Erfahrung bekannt sind, berufen kann, ohne sich um ihre fernere Ursache zu bekümmern. Allein der Methaphysiker begnügt sich hiermit nicht. Er will auch dieses begreifen: warum will die Seele lauter solche Vorstellungen haben, die ihr etwas vollkommenes abbilden?

(c)

(S. 25.) Theokles scheinet hier auf die Stelle in Platons Tischgespräche zu zielen, wo er von

(*) Maupertuis.

von zwoen Venus redet. ἡ μεν γε πȣ, πρεσβυτερα, ϗ ἀμητωρ, Οὐρανȣ θυγατηρ, ἡν δε και οὐρανιαν ἐπονομαζομεν. ἡ δε νεωτερα, Διος και Διωνης, ἡν δε πανδημον καλȣμεν. Jeder Venus eignet er ihren besondern Amor zu. Παντες γαρ ἰσμεν, ὁτι ἐκ ἐςιν ἀνευ Ερωτος Αφροδιτη. Auf die Lehre von der Schönheit und Vollkommenheit paßt die philosophische Fabel unvergleichlich. In demselben Gespräche erzählet Sokrates, im Namen der Wahrsagerin Diotiama, eine andere Fabel von der Liebe, die eines noch weit philosophischern Sinnes fähig ist. An dem Geburtstage der Venus, sagte er, schmauseten die Götter alle, und unter ihnen auch des Fleißes Sohn, der Ueberfluß. Die Dürftigkeit stand vor der Thiere und bettelte. Der Ueberfluß berauscht von Nektar, (denn Wein war damals noch nicht)begab sich in den Garten Jupiters, und sank in einen tiefen Schlaf. Die Dürftigkeit gerieth auf den Anschlag, von dieser Trunkenheit Vortheil zu ziehen, und es gelang ihr. Sie umarmete den Ueberfluß, und gewann die Liebe — Wenn wir unter der Dürftigkeit das Bestreben unserer Vorstellungskraft, und unter dem Ueberfluße die schöne oder vollkommene Mannigfaltigkeit verstehen; so läßt es sich gar wohl erklären, wie von ihrer Umarmung die Liebe herkam.

(d)

(S. 26.) Zur Entschuldigung des angeführten Schriftstellers könnte man vielleicht sagen, er habe beides sowohl das **Einerley** als die **Einhelligkeit** des Mannigfaltigen, unter dem Worte **Einheit** (unité) begriffen, und folglich Schönheit und Vollkommenheit unter einem allgemeinen Namen gebracht. Jedoch wie könnte er von der Einhelligkeit sagen, sie verschaffe uns Leichtigkeit in der Vorstellung des Mannigfaltigen? Die Einhelligkeit ist nicht, so wie das Einerley, deswegen da, um die Mannigfaltigkeit einzuschränken. Nein, sie muß gerade das Gegentheil thun, sie muß nothwendig die Anzahl unsrer Begriffe vermehren! Man kann sich alle Federn, Räder und Triebwerke einer Uhr vorstellen, folglich ihre mannigfaltigen Theile völlig begreiffen, ohne an dem Grunde zu denken, warum diese Gefäße da sind, und warum sie vielmehr so, als irgend anders, mit einander verknüpft sind. Der Grund, warum einem Dinge etwas zukomme, hat mit der blosen Vorstellung dieses Dinges nicht das mindeste gemein; denn da die Vorstellung der Theile sowohl als ihrer Uebereinstimmung in der positiven Kraft unserer Seele gegründet ist: so erfodern beyde eine Anstrengung und Beschäftigung dieser ursprünglichen Kraft. Ja meistentheils kostet es mehr Mühe und Achtsamkeit.

den

den Grund eines Dinges oder seine Einhelligkeit einzusehen, als sich die mannigfachen Theile desselben vorzustellen.

(e)

(S. 40.) So seltsam dieser Satz klingt; so wenig kann er doch in Zweifel gezogen werden. Unser Leib, als Körper betrachtet, kann weder moralische noch physische Uebel fühlen. Nur in so weit er mit der Seele verknüpft ist, können in ihm gewisse Veränderungen vorgehen, die sich die Seele als Unvollkommenheiten vorstellt; und daher entstehen alle unangenehme Empfindungen.

(f)

(S. 43.) Daß das Wesen der einfachen Dinge in ihren Kräften bestehe, wird wohl niemand in Abrede seyn, wenn er bedenkt, daß alle Veränderungen, die einem einfachen Dinge zukommen können, in der Abwechselung der Grade bestehen müssen; denn keine Theile können versetzt, nichts hinzugethan, auch nichts davon genommen werden. Daher ist die Kraft, der Grund alles dessen, was einem einfachen Dinge zukommen kann, und folglich sein Wesen.

(g)

(S. 49.) Auf diese Subtilität gründet sich der Unterschied zwischen dem stoischen und epikurischen

Sy-

Systeme. Wenn Euphranor Recht hätte, wenn wir die Gegenstände deswegen gut, oder vollkommen nenneten, weil sie uns Vergnügen gewähren; so wäre die angenehme Empfindung das höchste Gut (finis bonorum.) Da man aber in der Folge sehen wird, daß die sinnlichste Wollust selbst nichts anders, als eine sinnliche Empfindung der Vollkommenheit sey; so wird dadurch die Lehre der Epikurer widerlegt, und unumstößlich dargethan, daß die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, das höchste Gut zu nennen sey.

(h)

(S. 67.) Descartes war hierinn mit Theokles fast einerley Meinung. La cause, sagte er, (Les passions de l'ame art. 94.) qui fait qua pour l'ordinaire la joye fuit dá chatouillement, est que tout ce qu'on apelle chatouillement ou sentiment agreable, consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui feroient capables de leur nuire, s'ils n'avoient pas assés de force pour lui resister, ou que le corps ne fut pas biendisposé. Ce qui fait une impression dans le cerveau, la quelle étant instituée de nature pour temoigner cette bonne disposition & cette force, la represente à l'ame comme un bien qui lui appartient, entant qu'elle est unie avec

le

le corps, & ainsi excite en elle la joye. Man wird leicht sehen, worinn diese Meinung noch von Thebkles Systeme abgebet. Wolf hingegen hat hiervon einen sehr unvollständigen Beweiß gegeben. *Voluptas & tædium*, sagte er (*), *ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis & imperfectionis.* Oriuntur enim voluptas & tædium extemplo, dum perfectionem aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur; id quod unusquisque in se ipso experitur. Enim vero cum cognitio intuitiva, qualis cum ad voluptatem (§. 511.) tum ad tædium (§. 518.) requiritur, demum distincta evadit, ubi attentionem nostram successive promovemus ad ea, quæ ideæ rei insunt (§. 682. Log.) tædium ac voluptas distinctam perfectionis ac imperfectionis ideam *minime præsupponunt.* Ist es aber mit diesem minime præsupponunt genug? Der Lehrsaß lautet; **Lust und Unlust entstehen aus einem dunkeln Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit**, und dieses bestätigt meistentheils die Erfahrung. Man höre aber die Folge, die aus seinem Beweise fließt; **Daher setzen Lust und Unlust keinen deutlichen Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus.** Müssen sie daher nothwendig aus dunkeln Begriffen entspringen, weil sie keine deutlichen zum Grunde legen? Könnten

ten sie nicht, diesem Beweise nach, wenigstens aus deutlichen Begriffen eben so wohl entstehen, als aus dunkeln?

(i)

(S.83.) Der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der Trennung des Stetigen im menschlichen Körper. Freylich muß dieses Stetige in solchen Theilen bestehen, die vermittelst des Gehirns mit der Seele in Verbindung stehen, sonst kann die Seele von der Trennung nichts fühlen. Daher giebt es viel unempfindliche Theile in dem thierischen Leibe und die Nerven selbst können unempfindlich werden, wenn durch das Unterbinden, ihre Gemeinschaft mit dem Gehirne unterbrochen wird. Ferner muß diese Trennung nicht nothwendig sichtbar seyn. Bey jeder heftigen Dehnung können sich stetige Theile auseinander geben, die wir mit den Augen nicht bemerken, wohl aber innerlich fühlen können. Doch wem diese Ausflucht nicht gefällt, der mag die Erklärung des Schmerzes folgendergestalt ausdrücken; der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der wirklichen oder zu befürchtenden Trennung u. s. w. — Dieses alles gilt bloß von dem deutlichen Schmerze der in dem Körper einen bestimmten Sitz hat. Oefters aber fühlen wir einen undeutlichen Schmerz im Körper, und wissen selbst nicht wo. Dieser ist nichts anders, als eine innere Empfindung von der Unvollkommenheit unseres Körpers überhaupt

denn

denn der Trennung, die etwa in diesem oder jenem Theile geschiehet, sind wir uns in diesem Falle nicht bewußt. — **Plato** giebt in seinem **Philebus** eine Erklärung von Lust und Unlust, die uns seine tiefe Einsicht in die Natur der Empfindungen bewundern läßt: λεγω τοινυν, της ἁρμονιας μεν λυομενης ἡμιν ἐν τοις ζωοις, ἁμα λυσιν της φυσεως και γενεσιν ἀλγηδονων ἐν τῳ τοτε γιγνεσθαι χρονῳ — Παλιν δε ἁρμοττομενης τε και ἐις την ἁυτης φυσιν ἀπιουσης, ἡδονην γιγνεσθαι λεκτεον. Das ist; wenn das was in einem thierischen Leibe harmonisch seyn soll, seine Uebereinstimmung verlieret: so läuft zugleich die Natur des Thieres Gefahr, und es entstehet Unlust; wird aber diese Uebereinstimmung wieder hergestellet, so entstehet Lust, oder eine angenehme Empfindung.

(k)

(S. 68.) Kartesius sagt von dem sinnlichen Schmerze: La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse, est que le sentiment qu'on nomme douleur, vient toujours, de quelque action si violente, qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant instituée de la **Nature** pour signifier à l'ame le dommage que reçoit le corps par cette action, & sa foiblesse, en ce qu'il ne lui a pu resister, il lui represente l'un et l'autre

comme des meaux, qui lui font tonjonrs desagreables.

(l)

(S. 70.) Was die leichten Verhältnisse in den Schwingungen sagen wollen, wird ein jeder leichtlich begreifen. Denn es ist bekannt, daß zwo Saiten einen Wohllaut von sich geben, wenn sie nach einem leichten Verhältnisse gegen einander gespannt sind, das heißt, wenn sich die Anzahl der Schwingungen der einen zur Anzahl der Schwingungen der andern Seite in einerley Zeit verhält, wie: 1 : 2, 2 : 3, 4 : 5, 5 : 6 oder durch die Umkehrung, wie 3 : 4 : 3 : 5 und 5 : 8. Die Schwingungen in den Uebellauten aber verhalten sich 8 : 9, 8 : 15, 45 : 64. u. d. g. Bey der Komposition siehet man vornehmlich auf das Vergnügen der Seele, gewisse Folgen vorherzusehen, zu erwarten, und in ihren Erwartungen aufgehalten, getäuscht oder befriediget zu werden. Nichts vergnügt so sehr, sagte jener Weltweiser, als das Auflösen der Zweifel. Dieses Vergnügen läßt uns der Tonkünstler vielfältig geniessen, und Theokles rechnet es mit zur Schönheit, weil die Geisteskräfte dabey auf eine leichte Weise beschäftiget werden müßen. — Was er aber unter der mit allen Saiten harmonischen Spannung unsrer nervigter Gefäße verstehe; dürfte man nicht so leicht einsehen. Man ist aber läng-

längstens überzeugt, daß gewisse nervigte Gefäße des Gehörs mit den klingenden Saiten harmonisch erbeben, und daß wir sogar den Schall nicht eher empfinden, bis sie diese zitternde Bewegung der in der Trummelhöle befindlichen Luft mitgetheilt haben. Ja man findet täglich Personen, die gewisse Töne nicht hören können, ohne daß sie alle ihre Gebeine erschütterten, und diese Empfindung pflegen sie durch ein mechanisches Knürschen der Zähne anzudeuten.

Es ist also höchst wahrscheinlich, daß alle Nerven unsers Körpers durch die Töne in gewisse mit den Saiten übereinkommende Spannungen gesetzt werden, und daß die Schwingungen der Wohllaute überhaupt, dem Tone eines gesunden Leibes zuträglich sind. **Leibnitz** war in einem von seinen Briefen auf diesem Gedanken, und glaubte so gar, wo ich nicht irre, daß sich die Arzeneykunst von dieser Seite vieles zu versprechen hätte, indem durch die Wiederherstellung des Tons vermuthlich viele Krankheiten geheilt werden könnten. **Erixymachus**, der Arzeneyverständige, hat in **Platons** Tischgespräch einen ähnlichen Gedanken, welcher **Leibnitzen** zu dieser Idee Gelegenheit gegeben zu haben scheinet.

(m)

(S. 74.) Hier versucht Theokles in wenig Worten einen deutlichen Begriff vom Reize; ein Wort dessen Bedeutung sonst sehr schwankend zu seyn pflegt. Man sagt selten eine reizende Blume, ein reizendes Gebäude aber wohl eine reizende Geberde, reizende Gestus, reizende Mienen, eine reitzende Wendung u. s. w. In allen diesen Fällen findet die Linie der Schönheit statt, nicht wie sie auf einmal im Raume da stehet; sondern wie sie nach und nach durch die Bewegung gezeichnet wird. Die Maler drucken den Reiz durch eine flammigte Linie aus, mit welcher unsere Einbildungskraft allezeit den Begriff von einer Bewegung verbindet. „ In der „ Bewegung, Stellung und Haltung des Kör- „ pers, sagt ein französischer Schriftsteller, „ unterscheidet man vornehmlich diesen Reiz, „ der so sehr bezaubert. Wenn die Glieder zu „ diesem Gebrauche das gehörige Maas haben, „ wenn sich ihrer Entwickelung nichts wider- „ setzet, wenn die Gelenke und Einfügungen so „ vollkommen sind, daß das Verlangen sich zu „ bewegen keine Hindernisse findet, und die Be- „ wegungen selbst sanft und in der lieblichsten „ Ordnung auseinander hinweg gleiten; so ent- „ stehet in uns die Idee, die wir durch das „ Wort Reiz ausdrücken, (Diction. encycl. „ Art. Grace par Mr. Watelet.) Diese Beschreibung, so wie die Erklärung des Theokles,

die

die mit derselben übereinkömmt erstrekt sich zwar eigentlich nur auf den Reiz in der Malerey und Bildhauerkunst; es scheinet aber auch in den übrigen Künsten etwas zu liegen, das sich auf einen ähnlichen Begriff zurückführen läßt.

(n.)

(S. 74.) Vielleicht könnte diese Erfindung auch Anlaß geben, die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften in einer Farbenmelodie auszudrücken. Eine jede Leidenschaft ist so wohl mit gewissen Tönen, als mit gewissen Bewegungen der Gliedmaßen verknüpft. Jene werden in der Musik durch ähnliche Töne ausgedrückt, diese aber könnten vielleicht durch die Bewegungen der Farben nachgeahmet werden. Eine plötzlich unterbrochene Linie könnte einigermaßen den Schrecken, und viele schnell durch einander fahrende Linien den Zorn, so wie eine langsam ungekünstelt fortgehende Wellenlinie eine Art von Tiefsinn abbilden.

Man könnte wider die Erfindung einer Farbenmelodie überhaupt, und vornämlich wider die Vereinigung derselben mit einer Melodie der Töne, die Krüger (*) erfunden, vielleicht noch folgendes erinnern. Es ist ohnstreitig, daß wir in einerley Zeit weit mehr Farben als Töne unterscheiden können; denn die Erfahrung lehrt,

(*) Siehe Miscel. Berol. T. VII. p. 345.

daß sich eine jede Farbe noch eine Zeitlang im Auge erhält, wenn wir die Augen gleich verschlossen haben. In einer Farbenmelodie also, muß sich der Eindruk, den die vorhergegangenen Farben hinter sich gelassen, mit dem gegenwärtigen vermischen, und eine ganz andere Wirkung hervorbringen, als man verlangt. Die Nerven des Gehörs scheinen den Eindruk nicht so lange zu behalten, wenn der Ton nicht eine allzu große Erschütterung in der Luft verursacht. Ja wenn es gleich zu hoffen stünde, daß man es durch die Gewohnheit mit den Nerven des Auges eben dahin bringen könnte, weil bey dem Gehöre selbst sehr viel auf die Gewohnheit ankömmt; so müßte man doch wenigstens Anfangs die Farben langsamer und nach längern Zwischenzeiten auf einander folgen lassen als die Töne, und erst nach langer Uebung an eine Vereinigung der Farbenmelodie mit der Melodie der Töne gedenken.

An diese Schwierigkeit, so wie an alle diejenigen, deren Theokles gedenkt, muß weder der **Pater Kastel**, der am ersten auf die Gedanken gekommen, eine Farbenmelodie in Ausübung zu bringen, noch **Krüger**, der diese Erfindung um ein Merkliches verbessert, gedacht haben. Sie würden sonst mit weniger Zuverläßigkeit haben sagen können, eine Farbenmelodie müsse uns weit mehr, und wenigstens eben so viel

Ver-

Vergnügen gewähren, als eine Melodie der Töne. **Kraft** selbst, der in einer öffentlichen Rede, die Unmöglichkeit dieser Erfindung hat zeigen wollen, hat die wichtigsten Schwierigkeiten übergangen, und sich bey Kleinigkeiten aufgehalten. Wenigstens kann man von dieser Rede nach dem, was **Krüger** (*) davon anführt, nicht anders urtheilen.

Noch eines muß ich im Vorbeygehen erwehnen. Der **Pater Kastel** suchte seiner Maschine einigermaßen dadurch aufzuhelfen, daß er die Farben gewisse kleine Gemählde vorstellen ließ. Allein hierwieder hat **Krüger** schon erinnert, daß die Abbildung ganzer Gegenstände mehr zur Mahlerey, als zur eigentlichen Farbenharmonie gehöre, die er sich ins Werk zu richten vorgenommen. Theokles Vorschlag, eine Schönheitslinie dabey anzubringen, ist weit von diesem Fehler entfernt.

(o)

(S. 90.) Man hat in der Algebra dreyerley Zeichen, Zeichen der Größen, als a, b, y, z, u. s. w. Zeichen der Operation, die mit diesen Größen vorgenommen werden sollen, als $+$, $-$, $\times$, $:$, $\sqrt{}$, u. s. w. und endlich Zeichen der Verhältnisse, als $=$, $<$, $>$, $\backsim$, u. s. w. Bey ste-

 tigen

(*) Daselbst pag. 348. §. 6.

tigen Größen, die nach entgegengesetzten Gegenden betrachtet werden sollen, bedienet man sich der Zeichen + und —, die Lage und die Gegend anzudeuten, von welcher man redet, weil diese gegenüberstehende Gegenden, als von einander abzuziehende Größen betrachtet werden müssen. Man siehet hieraus, daß die Zeichen + und — in der Quantität nichts, wohl aber die Operationen verändern, die mit der Quantität geschehen sollen. Eine negative Größe hinzusetzen, heißt, eine ihr gleiche positive Größe abziehen: daher auch umgekehrt, eine negative Größe abziehen, so viel heißt, als eine ihr gleiche positive Größe hinzuthun. Warum entstehet eine positive Quantität, wenn ich zwo negative mit einander verdoppele? Dieses ist nicht schwer zu beantworten. Verdoppeln heißt, eine Größe so vielmal nehmen, als eine andere Einheiten in sich fasset. Verdoppele ich also — a mit b; so muß ich a so vielmal abziehen, als b Einheiten hat, daß heißt = — ab. Verdoppele ich aber — a mit — b so soll eine negative Größe so vielmal abgezogen, oder welches eben so viel, eine ihr gleiche positive Größe so vielmal hingethan werden, als eine andere Einheiten in sich faßt; daher ist das Produkt eine positive, oder hinzuthuende Größe.

(p)

(S. 90.) Mein seliger Freund Herr Abbt wollte die Vergleichung des Lindamours, wenigstens was die Bezeichnung der Größen betrift, wider die Gründe des Theokles vertheidigen, und theilte mir, im Jahr 1761, aus Frankfurt, wo er damals Professor war, über diese Materie einige Anmerkungen mit, die der Leser hoffentlich nicht ungern hier finden wird. Ich muß aber zum voraus erinnern, daß die Anmerkungen sich zum Theil auf die Ausdrücke beziehen, deren ich mich in der ersten Auflage der Briefe bedient hatte, nach welchen ich die negative Größe blos zu einer abziehenden Größe zu machen schien. Hierüber schrieb mir Hr. Abbt:

„ Mir deucht, wenn ich das Negative und Positive abgesöndert denken will; so denke ich „ mir sie bloß als solche Größen, die durch ihre „ Vereinigung die vorhergegangenen Wieder„ holungen vernichten, ohne sie auf Einnahme „ und Ausgabe, auf und niedersteigen, links „ und rechts, oben und unten, anzuwenden. „ Der abstrakte Begriff vom Sohn fodert ja „ auch die Beziehung auf den Vater; er will „ nur, daß ich mir unter dem Sohn jetzt nicht „ den Cajus; Sempronius und so weiter denke. „ So wie ich mir den Sohn und mehrere Söh„ ne zusammen denken kann, ohne die Väter

„ in Gedanken zu haben, so kann ich mir auch
„ negative Größen in Abstracto denken, und
„ zusammen denken, ohne etwas Positives
„ zu sehen, wenn nur die Beziehung auf
„ eine Lage, oder etwas dergleichen zum Grun-
„ de liegt. Die besten Mathematicker haben
„ es hundertmal gesagt, daß die negativen Grö-
„ ßen wirkliche Größen seyen, eben so wirk-
„ lich, als die positiven. Sobald es aber nicht
„ auf eine gegenseitige Bestimmung ankömmt,
„ so bald lasse ich sie aus den Augen, und be-
„ trachte die Größen bloß als positiv, ohne an
„ das negative zu denken. So werden z. E.
„ für die positiven und negativen Sinus, Tan-
„ genten u. s. w. doch lauter positive Loga-
„ rithmen gegeben; weil es nämlich dabey bloß
„ auf die Bestimmung ihrer Größe, nicht ih-
„ rer Lage ankömmt, die die Algeber nach-
„ her genauer bestimmt. Daß aber manchmal
„ negative Größen unmöglich werden, kömmt
„ nicht daher, daß sie sich nicht in Abstracto
„ denken lassen, sondern weil sie sich wegen
„ anderer Umstände, nicht als das denken las-
„ sen, wofür sie ausgegeben werden.

„ So läßt sich $\sqrt{-x^2}$ nicht denken: weil
„ sich der vierte Proportionalis zu $+ - -$
„ nicht als negativ denken läßt. Denn sonst
„ kann ich $- x$ so gut denken als $+ x$.

„ Nie-

„ Niemals kann also der Algebraist sagen, die
„ negative Größe sey weniger, als Zero.
„ Er könnte eben so gut sagen, die positive
„ Größe sey weniger, als Zero; die negative
„ Größe kann eben so gut, ja muß eben so
„ gut unendlich werden, als die positive. Die-
„ se Redensart rührt bloß daher, weil der
„ Durchgang vom Positiven zum Negativen
„ durch das Unendliche oder durch Zero geschieht
„ e. v. v.; so scheint es immer, man kom-
„ me, unter das Zero herunter, wenn man
„ alsdenn auf die andere Seite hinüber geht.
„ Nun hat man im gemeinen Leben fast immer
„ nur das einzige Beyspiel von Vermögen und
„ Schulden genommen, und hier war es na-
„ türlich, daß man von Positiven anfieng,
„ durch das Zero durch, und in das Negative
„ übergieng; und so wurde das Negative we-
„ niger als nichts; denn man mußte erst wie-
„ der in das Zero kommen, nicht ehe man
„ etwas sondern ehe man etwas Positives hatte,
„ Denn merken sie! auch sogar hier: ehe sie
„ vom Negativen zurück aufs Zero kommen,
„ müssen sie das Negative wieder vermindern.
„ Wenn es aber der irrigen Vorstellung gemäß
„ seyn sollte: so müßte das Negative immer
„ noch weniger, weniger als nichts werden, je
„ mehr es sich vom Zero entfernte: also nicht
„ in der Entfernung zu, sondern abnehmen.

„ In

„ In andern Beyspielen aber, wo man von „ Negativen durch Zero ins Positive übergehet, „ könnte das Positive eben so gut weniger als „ Zero heißen, denn ich muß ja von Positiven „ auch wieder zurückgehen, ehe ich ans Zero „ gelange. Und wie gehet es denn mit dem „ Durchgange durchs Unendliche, den beyde Ar„ ten gemein haben? Wenn sich im gemeinen „ Leben eben so gut Exempel von diesem Durch„ gange fänden: so würde wohl die unrichtige „ Vorstellung nicht leicht eingerissen seyn. Wolf „ hat sie sehr durch seine wunderlichen Bewei„ se von der allgemeinen Subtraktion bestärkt.

„ Weil ich doch einmal bey dieser Materie „ bin: so werden sie erlauben, daß ich meine „ Gedanken über diese Subtraktion sage. Ge„ lesen habe ich sie nicht, so viel ich weiß: „ aber sie könnte ihnen doch wohl schon be„ kannt seyn.

„ Mir ist die Subtraktion nichts anders als „ die Methode, dasjenige zu finden, was „ die Gleichheit zwischen zwoen Größen hin„ dert.

„ Z. E. warum ist + B nicht gleich + A, „ oder wie müßte es seyn, wenn sie sich gleich „ seyn sollte? Nun hat man meines Erach„ tens also geschlossen: wenn auf der einen

„ Sei-

„ Seite der Aequation auch A stünde, und
„ sonst nichts; so wären die beyden Glieder der
„ Aequation wohl gleich. Damit aber sonst
„ nichts da stehe; so hebe ich das, was da
„ ist, durch das ihm Entgegengesetzte, wieder
„ auf: folglich $+ B - B + A = A$.

„ Nun sehe ich ja, was diese Gleichheit ge-
„ hindert hat, nämlich $- B + A$. Weil
„ nun dieses beständig so statt findet, und auf
„ den simpelsten Wahrheiten beruhet, so hat
„ man die allgemeine Regel abstrahiret: kehrt
„ das Zeichen der abzuziehenden Größe um,
„ und verbindet sie auf diese Art mit der, von
„ welcher abgezogen werden soll; so habt ihr
„ die Differenz.

„ Und nun dürfte wohl Lindamour so gar
„ Unrecht nicht haben, Vergnügen und Miß-
„ vergnügen mit positiven und negativen Grö-
„ ßen, und den Zustand der Nichtempfindung
„ mit Zero zu vergleichen. Ihr abstrakter
„ Begriff läßt sich allerdings auch auf Ver-
„ gnügen und Mißvergnügen anwenden: aber
„ es läßt sich, wie in der ganzen mathesi in-
„ tensorum nicht kalkuliren, weil niemand
„ die Einheit genau bestimmen kann, die durch
„ eine gleichförmige Wiederholung eine solche
„ intensive Größe heraus brächte.

„ Linda-

„ Lindamour hat also in der Designation
„ der Größe nicht Unrecht: aber ich läugne
„ ihm, daß jemals ein Selbstmörder die gan-
„ ze Summe seiner positiven und negativen
„ Größe, d. i. seiner Vergnügungen und Miß-
„ vergnügungen gehörig berechnen und verglei-
„ chen könne, er mag sich nun auf dieses Le-
„ ben einschränken, oder seine Dauer mit Be-
„ wußtseyn auch auf einen Zustand nach dem
„ Tode ausdehnen. In dem ersten Falle bleibt
„ es eben so unmöglich, als in dem andern;
„ nur kommt in diesem letztern noch das Wa-
„ gen dazu, ob den in einem andern Zustand
„ die Summe seiner Vergnügungen wachsen
„ werde; welches hier, auch ohne Höllenstra-
„ fen anzunehmen, immer ein Wagen bleibt,
„ weil unsere Vergnügungen von unserer Den-
„ kungsart abhängen, und man Leute gesehen
„ hat, die nach den besten Glückveränderun-
„ gen mißvergnügt und traurig, blos durch die
„ Erinnerung an das vergangene Unglück
„ gewesen sind. Weil nun der Selbstmörder
„ nicht voraus sehen kann, ob er nicht einmal
„ in seinem Leben noch eine heitere Stunde
„ kriegen könnte, in der er nachher aus der
„ Welt durch den natürlichen Tod gienge, (denn
„ es ist unmöglich zu bestimmen, daß nur seine
„ negative Größe immer wachsen werde); so
„ kann er sich in ein Unglück stürzen, das er
„ durch die Enthaltung vom Selbstmorde wür-
de

„ de vermieden haben. Doch wir verfahren mit
„ Lintamour zu gelinde. Außer dem daß er
„ seinen Kalkul nicht genau anstellen kann,
„ stellt er ihn auch unrichtig an.

„ Wer heißt ihm denn nur die Vergnügun-
„ gen in die Rechnung bringen, die aus dem
„ Anschauen seiner eigenen Vollkommenheiten
„ entstehen? Nach der strengen Moral werden
„ also Lindamours Rechnungen nicht gelten.
„ Auch nach der Politik wird seine Rechnung
„ verworfen werden. Der Staat verbindet ihn
„ so lange Mitglied zu bleiben, bis er ihn ent-
„ weder erläßt, oder der Tod ihn abruft. Die
„ Politik kann niemals es gelten lassen, daß je-
„ mand die Entscheidung seiner Unbrauchbar-
„ keit selbst fälle ꝛc.

Diese Erinnerungen meines Freundes habe ich mir bey der zweyten Auflage der Briefe zu Nutze gemacht, und die Stelle, darauf sie sich beziehen, in etwas geändert; jedoch nur im Ausdrucke, der in der ersten Auflage allerdings fehlerhaft gewesen ist. Die Gründe aber scheinen mir nichts desto weniger, auf Seiten des Theokles unwiderleglich. Es ist wahr, nach dem Gebrauche, den die Mathematiker von der negativen Größe machen, läßt sich der Begriff desselben, durch Subtraktion nicht ganz erschöpfen. Hinzuthun, und hinwegnehmen sind die

ein-

einzige Entgegensetzung, die bey Zahlen möglich ist. Bey andern Größen giebt es aber noch andere Entgegensetzungen, die nicht weniger durch Zeichen ausgedruckt werden können. Die drey Ausmessungen des Körpers z. B. haben, aus einem Punkte innerhalb des Körpers betrachtet, jede zwo gegenüberstehende Seiten, deren Entgegensetzung man gar füglich durch + und — ausdrücken kann. Man kann sich derselben Zeichen bey intensiven Größen bedienen, die sich einander entgegengesetzt sind. Von dieser Art sind Wärme und Kälte, Begierden und Verabscheuungen, Schönheit und Häßlichkeit, Furcht und Hofnung, u. a. m. Ueberhaupt, so bald man sich dieselbe Größe unter verschiedenen Abänderungen denken kann, deren Bestimmungen sich wechselweise einander aufheben; so können sie durch + und — bezeichnet werden. In allen diesen Fällen sind + und — Zeichen der mit der Größen vorzunehmenden Operation, aber diese Operation kann zuweilen nur sehr uneigentlich unter den Begriff der Subtraktion und Addition vorgestellt werden.

Allein der Vergleichung des Lindamours kommen alle diese Betrachtungen nicht zu statten. Wenn Zero das Nichtseyn ausdrücken soll; so kann das unvollkommene Daseyn unmöglich als eine negative Größe vorgestellt werden. Ich werde hierüber umständlich seyn müssen.

In

In Absicht auf stetige Größen ist es, wie Hr. A. mit Recht anmerkt, gleichviel, welche wir von den gegenüberstehenden Seiten mit Positiven oder Negativen nennen wollen. — In so weit intensive Größen, zur Berechnung durch extensive Größen vorgestellt werden, kann es auch in Absicht auf diese gleichgültig seyn, wie wir die Zeichen setzen wollen: und also hat Herr Abbt recht, daß die negative Größe so gut etwas wirkliches ist, als die positive Größe, und nur auf eine andere Seite angebracht wird. Im metaphysischen Verstande hingegen giebt es keine positiven Begriffe, die sich als solche, einander entgegengesetzt wären. Von wirklich entgegen gesetzten Begriffen, muß der eine wirklich bejahend, und der andere wirklich verneinend seyn daher man eigentlich der wahren Realität nichts, als eine wahre Negation entgegen setzen kann. Wenn Realitäten sich zu widersprechen scheinen; so ist dieses vermöge der ihnen zukommenden Abänderungen: denn man kann sich dieselbe Realität unter verschiedenen Abänderungen vorstellen, die nicht zusammen bestehen können, in welchem Falle wirklich eine Entgegensetzung, aber nicht zwischen Realität und Realität; sondern zwischen Einschränkung und Einschränkung entstehet. Wenn die Realität A so wohl mit der Abänderung b, als mit der Abenderung Nicht b gedacht werden kann; so ist Ab dem A Nicht b entgegen gesetzt, weil

weil die Modificationen sich einander widersprechen. Lust und Unlust z. B. sind sich entgegen gesetzt, nicht in so weit sie Empfindungen sind, denn in dieser Betrachtung kommen sie vielmehr überein; sondern weil jene eine Empfindung der Realität, diese aber eine Empfindung des Mangels ist. Realität und Mangel aber sind sich wirklich entgegen gesetzt. Bewegung ist eigentlich nur dem Mangel der Bewegung entgegen gesetzt: aber weil die Bewegung auch verschiedener Richtungen fähig ist, die sich einander wechselsweise aufheben; so kann man in diesem Verstande auch eine Bewegung der andern entgegen setzen. Man siehet hieraus, daß keine wirklich bejahende Eigenschaft der Dinge, einer andern bejahenden Eigenschaft anders entgegen gesetzt werden könne, als in so weit ihre Schranken und Modifikationen sich einander wechselsweise aufheben.

Da so wohl A b als A Nicht b bejahende Begriffe sind; so ist es gleich viel, welches von beiden man mit + oder mit — bezeichnen will. Das Zero bedeutet den Uebergangspunkt von der Modifikation b, auf die Modifikation Nicht b, und führet so wohl von + auf —, als von — auf +.

So bald man aber einer Realität ihre Negation entgegen setzet, und diese Negation mit

Zero

Zero bezeichnet; so führet dieses Zero rückwärts weder auf eine negative noch auf eine positive Größe; denn die Verneinung einer Realität ist der Bejahung derselben Realität schnurstracks entgegengesetzt, und leitet keinen weitern Fortgang. Ein Beyspiel aus der Mechanik. Wenn der Ruhestand aus dem Gegeneinanderstreben entgegenstehender Richtungen der Bewegungskraft erfolgt; so kann die positive Geschwindigkeit in eine negative Geschwindigkeit verwandelt werden. Wenn wir uns aber den Ruhestand, als eine Aufhebung aller Bewegungskräfte gedenken; so kann dieses Zero weder auf eine positive noch auf eine negative Geschwindigkeit führen.

Um die Anwendung von diesen Betrachtungen auf den Zustand angenehmer Empfindungen zu machen, so kann man zwar die überwiegende Lust der überwiegenden Unlust entgegen setzen, und das eine mit + das andere mit — bezeichnen. Das Zero wäre in diesem Falle der Zustand, in welchem die Lust der Unlust gleich ist. Wenn aber, wie Lindamour will, das Zero ein Nichtseyn bezeichnen soll; so kann jenseits dieses Zero keine entgegengesetzte Größe wahrgenommen werden. Das Nichtseyn ist eine völlige Aufhebung der Realität, und von diesem Punkte aus findet weiter kein Fortgang statt; Also auch kein Zustand, dem die Zernichtung vorzuziehen seyn sollte.

(q)

(S. 92.) Die Dialogen führen die für nachläßige Schriftsteller sehr wichtige Bequemlichkeit mit sich, daß man den Gegner, der überwunden werden soll, zur rechten Zeit kann Schamade schlagen lassen. Wenn dieses geschieht, so ist der Leser befugt, aufzutreten und sich des Ueberwundnen anzunehmen. Allein von der andern Seite betrachtet, kann in einer Unterredung keine Materie von Wichtigkeit ausgemacht werden, wo nicht die Hauptpersonen vorläufig über gewisse Punkte einig sind; sonst würde das längste Gespräch kaum hinreichen, die nöthigen Worterklärungen festzusetzen. In gegenwärtigem Falle war man um so viel mehr berechtiget, den Eudox einstimmen zu lassen, da der Satz, daß keine freye Wahl ohne zureichenden Grund statt finde, von unsern Weltweisen nach aller Strenge bewiesen worden. In meiner **Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit** wage ich einen neuen Beweis dieses Satzes, der, wenn er richtig ist, den Vortheil hat, daß er von keinem besondern Systeme abhängt.

(r)

(S. 95.) **Leibnitz** nennt die Realität, die einem Dinge zukömmt, wenn man sie abgesondert von ihrer Einschränkung betrachtet, die Vollkommenheit: mit der Einschränkung aber zusammengenommen, nennt er sie **Grad**. Bey un-

unsrer Seele, z. B. wäre also die Kraft oder das Bestreben, sich die Welt vorzustellen, ihre Vollkommenheit. Kömmt aber die Einschränkung hinzu, vermöge welcher sie sich die Welt nur nach dem Stande ihres Körpers und seiner sinnlichen Gliedmaßen vorstellen kann; so entstehet der Grad der Vollkommenheit. (Siehe Leib. Princ. Philos. more geometrico demonstrata def. 140.) Wolf ist, wo ich nicht irre, in Ansehung der zusammengesetzten Dinge mit Recht von dieser Erklärungsart abgewichen, weil ihnen, nach den Leibnitzischen Grundsätzen, in so weit sie zusammengesetzte Dinge sind, keine wahre Realität zuzuschreiben ist; denn die Körper sind keine wirkliche Substanzen, sondern nur Phänomena (Phoenomena substantiata, wie sie Leibnitz nennt) die der Realität entgegengesetzt werden. (S. Wolfii Theol. nat. part. posterior. §. 5.) Er erklärte daher die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; Uebereinstimmung aber nennt er das Bestreben etwas gemeinschaftlich zu erhalten. Dieser Begriff läßt sich ebenfalls, wie Theokles erinnert, auch bey einfachen Dingen anbringen und auf die Leibnitzische Erklärung reduciren. Denn da der Zweck der einfachen Dinge die Vorstellung ist; so sind sie desto vollkommener, je genauer ihre Vorstellungen unter sich so wohl, als mit den vorgestellten Sachen übereinstimmen; das heißt,

je grösser der Grad ihrer Kraft ist. Allein die Leibnitzische Erklärung ist in Ansetzung der einfachen Dinge fruchtbarer, und es stehet dem Weltweisen, so wie den Mathematiker frey, diejenige von allen gleichgeltenden Erklärungen vorauszusetzen, die ihn den kürzesten Weg zu seinem Zwecke leitet.

Man bemerke aber, daß Wolf von der Strenge der mathemathischen Lehrart abgewichen zu seyn scheinet, wenn er (theol. nat. parte posteriori §. 6.) für eine willkührliche Definition annimmt: Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates in gradu absolute summo." Denn da er die Vollkommenheit nicht durch Realität, sondern durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen erklärt; so hätte er auch Ens perfectissimum nicht durch den höchsten Grad aller möglichen Realitäten definiren sollen, so lange er nicht, wie hier geschehen, bewiesen hat, daß die beyden angeführten Erklärungsarten gleichgeltend sind.

(s)

(S. 67.) Die Alten haben schon gesagt, omnis natura vult esse conservatrix sui; Eine jede Natur strebet sich selbst zu erhalten. Man kann sich keine Kraft vorstellen, die den Grund ihrer eigener Zernichtung in sich halten sollte, so wenig man eine Bewegung den-

denken kann, die den zureichenden Grund der völligen Ruhe enthielte. Nun wäre eine Seele, die ihre eigene Zernichtung wollen könnte, nichts anders, als eine Kraft, deren innere Bestimmung auf die Zernichtung ihrer selbst gerichtet wäre; denn der Wille ist eine innere Richtung unserer Vorstellungskraft. Und wenn der Gegner auch die Einfachheit der Seele läugnen, und das Vorstellungsvermögen zu einer Eigenschaft des Zusammengesetzten machen wollte; so würde ihn diese Ausflucht dennoch nicht retten. Eine Kraft des Zusammengesetzten kann natürlicherweise aufhören, wenn die Zusammensetzung selbst, durch andere natürliche Kräfte aufgelöset wird. Aber auf ihre eigene Zernichtung kann weder eine einfache, noch eine zusammengesetzte Kraft gerichtet seyn, und noch viel weniger sich selbst richten. Wenn also in unserer Vorstellungskraft, sie mag einfach, oder eine Eigenschaft des Zusammengesetzten seyn, Daseyn und Zernichtung um den Vorzug streiten; so muß der Wille allzeit dem Daseyn den Ausschlag geben, sonst würde die Vorstellungskraft sich selbst bestimmen, vernichtet zu werden. In dieser Betrachtung muß ein jedes denkende Wesen lieber alle mögliche Pein ausstehen, als zernichtet zu werden wünschen, und wenn eine ewige Verdammniß möglich wäre; so müßte sie der Ruchlose dennoch seiner Zernichtung vorziehen. — Diese Vorstellung revoltirt, und schei-

net unserm Gefühle zu widersprechen? — Freylich! Aber aus keiner andern Ursache, als weil sich unsere Seele von der Zernichtung gar keinen Begriff machen kann; weil wir zur Unsterblichkeit geschaffen sind, und uns die Zernichtung niemals als wahre Zernichtung vorstellen können. Wir denken immer eine Art von süssem Schlafe dabey, der von keinem Traume unterbrochen wird, und diesem Schlaf geben wir den Vorzug vor dem Bewußtseyn unserer Pein. Mäcenas, der seine Seele für sterblich hielt, sahe die unendliche Wichtigkeit dieses Lebens nach seinem Systeme sehr wohl ein. Er äusserte einen Wunsch, den jeder vernünftige Mensch beynahe für rasend halten muß; allein nach seinen irrigen Grundsätzen war nichts vernünftiger.

Debilem facito manu,
Debilem pede, Coxa:
Tuber adstrue gibberum,
Lubricos quate dentes.
Vita dum superest, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

„ Er wußte ohne Zweifel nichts bessers, sagt
„ Bodmer, als daß mit seinem Tode sein
„ ganzes Wesen aufhörete. Dieser gänzli-
„ chen Zernichtung ziehet er das allerpein-
„ lichste Leben vor.

Herr

Herr Cochius, in seiner vortreflichen Preisschrift, über die Neigungen, suchet die Möglichkeit des Wunsches vernichtet zu werden, aus Gründen zu behaupten. Nach seiner Theorie ist der Trieb zur Vollkommenheit, oder wie er ihn nennet, zur Erweiterung, der erste Grundtrieb der menschlichen Natur, welchem der Trieb zur Erhaltung in gewissen Fällen widersprechen kann, und alsdenn müßte die Erhaltung nothwendig weichen.

Ich will seine eigene Worte anführen: „ Da „ dieser Trieb (zur Erweiterung oder Ausdeh„ nung) nicht wirken könnte ohne Existenz; „ so scheint eben dieses von der Neigung zu „ unserer Erhaltung, und im Gegentheil von „ der Abneigung gegen unserer Vernichtung zu „ gelten; aber es gilt nur gleichsam im zwey„ ten Grade. Denn unsere Existenz ist uns „ nicht wesentlich; wir können eine menschli„ che Seele die bloß möglich wäre, denken, „ aber nicht eine, die nicht einen ausgedehnten „ Trieb hätte. Da unsere Existenz derjenige „ Zustand unsers Wesens ist, in welchem wir „ Veränderungen wirken und leiden, Vorstel„ lungen haben, und Eindrücke annehmen; „ so stimmet sie mit dem wesentlichen Triebe „ überein, und insoweit ist die Neigung sie „ zu erhalten natürlich. Aber wenn bey der „ wirklichen Ausdehnung sich lauter Widerstand

„ fände; so würde sie wieder aufgehoben.
„ Man lege, um keinen unmöglichen Fall zu
„ setzen, viele und lebhafte Vorstellungen, die
„ widrig sind, in die eine, und wenige mat-
„ te, die mit dem Triebe übereinkommen, in
„ die andere Wagschaale; so ergiebt sich der
„ Erfolg. Man könnte also die Neigung, seine
„ Existenz zu erhalten, unter solche Bedingun-
„ gen aufgeben, obgleich allemal ein Irrthum
„ zum Grund liegen würde; denn es kömmt
„ hier darauf an, ob die Vorstellungen selbst
„ da sind, nicht aber darauf, ob sie mit
„ Grunde oder mit Ungrunde da sind. Bey
„ dem Selbstmorde würde zwar in den mehr-
„ sten Fällen eine geheime Ahndung, das ist,
„ eine in tiefer Dunkelheit liegende Vorstellung
„ einer Fortdauer nach der Endigung des je-
„ tzigen Lebens, mit zum Grunde liegen; aber
„ es ist schwer zu behaupten, daß es gar kei-
„ nen Fall vom Selbstmorde gäbe, der aus
„ der Absicht sich zu zernichten, begangen
„ würde. Gäbe es aber dergleichen, so wür-
„ de die Neigung seine Existenz zu erhalten,
„ so weit wegfallen können, daß nicht nur ei-
„ ne gegenseitige Abneigung, sondern sogar
„ eine Begierde ihren Platz einnehme, welche
„ insgemein viel weiter gehet. Denn aus der
„ aufgehobenen Neigung würde nichts mehr fol-
„ gen, als daß man die Existenz gelassen ver-
„ löre; daß man sie sich selbst nehme, erfodert
„ mehr,

„ mehr, als der Mangel der Neigung, sie zu
„ erhalten."

Man erlaube mir über diese Stellen einige Anmerkungen zu machen. Man kann sich gefallen lassen, mit diesen Weltweisen den Grundtrieb unserer Seele, einen **Erweiterungs-** oder **Ausdehnungstrieb** zu nennen, wenn man nur dabey nicht vergißt, daß dieser Trieb auch dahin gehe, das bereits Erworbene nicht zu verlieren. Das neue reizt uns zwar sehr, aber wir sind deswegen gegen das längst Erhaltene nicht ganz gleichgültig, so gleichgültig z. B. als gegen Dinge, die niemals in unsern Erweiterungskreis kommen können. Sind wir aber mehr geneigt das Erworbene zu erhalten, als zu verlieren; so muß der Grundtrieb der Seele nicht nur auf das Ausdehnen und Erwerben neuer Realitäten, sondern zugleich mit auf die Erhaltung der Erworbenen gerichtet seyn.

Herr C. gestehet, daß der Ausdehnungstrieb nicht ohne Existenz wirken könne. Wenn dieses ist, so ist die Aufhebung der Existenz diesem Triebe nicht weniger, als dem Triebe zur Erhaltung zuwider. Der Grundtrieb der Seele kann also schlechterdings nicht auf die Selbstzernichtung gerichtet seyn, weil ohne Existenz keine Ausdehnung statt findet, und weil kein Trieb auf sein eigenes **Nichtwirken** gerichtet seyn kann.

„ Wir

„ Wir können eine menschliche Seele denken, „ sagt H. C., die bloß möglich ist, aber „ nicht eine, die keinen ausdehnenden Trieb „ aus hat.„ Wenn hier etwas zu schließen ist, so ist es weiter nichts, als daß wir lieber, das Daseyn, als den Ausdehnungstrieb selbst verlieren müssen. Allein diesen können wir nicht verlieren, und hievon ist auch die Rede nicht. Die Erfüllung dieses Grundtriebes aber ist uns noch weit weniger wesentlich, als die Existenz. Wir können gar wohl eine Seele denken, deren Erweiterungstrieb gehemmet wird, ja es kann sogar eine Seele existiren, deren Erweiterungstrieb allenthalben Widerstand und Hindernisse findet. Da nun in unserm Falle die Existenz nicht mit dem Triebe selbst, sondern mit der Befriedigung desselben in Streit kommt; so kann der Grund, daß die Existenz nicht wesentlich ist, die Sache wohl nicht entscheiden.

Nach des Hrn. C. Theorie muß der Wunsch, die Begierde sich zu zernichten, eine Aeusserung des Erweiterungstriebes seyn können. Der Begriff der Erweiterung muß also dergestalt determiniret werden können, daß er den Begriff der Zernichtung enthält; das heißt unter gewissen Bedingungen muß die Zernichtung eine Erweiterung seyn.

Ich muß gestehen, daß ich mir hiervon keinen Begriff machen kann. Man erwege, was dieser Weltweise selbst sagt, daß es mit der aufgehobenen Neigung, sich zu erhalten nicht genug sey; sondern zuweilen eine Begierde muß entstehen können, sich zu zernichten. Dieses muß nach Hr. C. Theorie unter die allgemeine Formel der Erweiterung gebracht werden können; denn alle Begierden und Neigungen müssen Zweige des Grundtriebes seyn, müssen wie bestimmtere Begriffe in dem allgemeinen Begriffe der Erweiterung liegen, und auf denselben zurück geführet werden können. Nun kann man sich offenbar keinen Fall denken, in welchem Zernichtung und Erweiterung von einander sollen bejahet werden können; denn ohne Existenz kann kein Trieb wirken. Wie wäre es denn möglich, daß die ausdehnende Kraft der Seele jemals in eine Zernichtungsbegierde solle übergehen können? „Man lege „ viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig „ sind, sagt Hr. C., in die eine, und wenige „ matte, die mit dem Triebe übereinkommen, „ in die andere Wagschaale, so ergiebt sich „ der Erfolg" — Welcher Erfolg? Der einzige wahre ist, meines Erachtens, daß eine starke Begierde in der Seele entstehen wird, diesen Zustand zu verändern; denn hierauf zielet das Uebergewicht der vielen lebhaften und zugleich widrigen Vorstellungen. Aber eine Be-

gier-

gierde, nicht zu seyn, diese scheint um so viel weniger der Erfolg des Uebergewichtes zu seyn, da einzeln genommen eine jede widrige Vorstellung auf Veränderung dringet. Jedes Bedürfniß heischt Befriedigung, dieses ist eine natürliche Tendenz. Und wenn es diese Befriedigung nicht erhält, so wird die Begierde heftiger, aber eine Tendenz zur Befriedigung kann in keine Tendenz zur Zernichtung übergehen, die Hindernisse, die der Befriedigung im Wege stehen, mögen noch so groß seyn.

Es scheinet also nach der Theorie des Hrn. C., der alle Neigungen der Seele auf einen allgemeinen Erweiterungstrieb zurück führet, den Gedanken noch weit widersinniger, daß irgend eine wahre Begierde zur Zernichtung sollte in der menschlichen Seele entstehen können.

Inhalt
sämmtlicher Briefe.

Erster Brief.

Zweyter Brief.

Dritter Brief.

Vierter Brief.

Fünfter Brief.

Sechs-

Sechster Brief.

Siebenter Brief.

Achter Brief.

Neunter Brief.

Zehnter Brief.

Eilfter Brief.

Zwölfter Brief.

Dreyzehnter Brief.

Vierzehnter Brief.

Funfzehnter Brief.

Beschluß.

Gespräche.

 Erstes

Erstes Gespräch.

Philopon. Neophil.

Philopon.

So halten Sie, wenn ich ihre Worte recht verstehe, **Leibnitzen** nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie?

Neophil.

Ich weis nicht, wie sie dieses aus meinen Reden schließen wollen.

Philopon.

O! Es schließt sich von selbst. Sagten Sie nicht, **Leibnitz** habe diese Hypothese **angenommen**, und in sein System gebracht?

Neophil.

Sie passen allzu genau auf die Worte. Erlauben Sie, daß ich mich darf versprochen haben. Wir wollen unsere vorige Unterredung nicht unterbrechen.

Philopon.

Nein, liebster Freund! so sollen Sie mir nicht entwischen. Es wäre nicht das erstemal, daß ich aus Ihren kleinen Uebereilungen etwas gelernet hätte. Jetzt muß ich Sie fest halten; wenn ich einen Gedanken erfahren will, den sie mir vorsetzlich vielleicht nie würden entdeckt haben.

Neophil.

Sie dringen allzusehr in mich. Ich sehe wohl, man muß mit Leuten von Ihrer Scharfsinnigkeit sehr behutsam seyn. Ein einziges Wort entdeckt ihnen unsern ganzen Sinn. Wohlan! ich gestehe es Ihnen, ich halte **Leibnitzen** nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie, ob ich gleich weis, daß ihm noch niemand diesen Ruhm streitig gemacht hat, und daß ihm **Bayle** selbst im Namen der gelehrten Welt zu dieser großen Entdeckung Glück wünschet.

Philopon.

Und im Namen aller Leibnitzianer fordre ich von Ihnen den Beweis.

Neophil.

Den habe ich in Bereitschaft, ob ich gleich nicht geglaubt hätte, daß ich ihn heute brauchen würde. Allein merken Sie dieses. Ich behaupte nur, daß das Wesentliche dieser Meynung einen

andern

andern Weltweisen zum ersten Erfinder habe, und gestehe gern, daß sie Leibnitz am ersten mit dem Namen der vorherbestimmten Harmonie belegt.

Philopon.

Ey nun ja! Mit dieser Einschränkung werden Sie es doch nicht wieder gut machen wollen? Ich dächte, ein Name sey keine sonderliche Erfindung. Ja ich habe mich jederzeit gewundert, daß sich Leibnitz die Mühe genommen hat, Baylen zu widersprechen, als dieser die Erfindung dieses Namens einem P. Lamy zuschreiben wollte. (*)

Neophil.

Wahr ist es; Leibnitz hätte mit einer solchen Kleinigkeit gar leicht freygebig seyn können. Es ist mehr als Sparsamkeit, wenn sich Leute von Millionen, auch nicht gern einen Heller wollen entwenden lassen. Und dennoch ist er hier zu entschuldigen. Sie dürfen nehmlich nur annehmen, daß er nicht gegen den philosophischen Bayle, sondern gegen den kritischen Bayle so eigennützig genau gewesen ist. Gegen den kritischen Bayle, sage ich, welcher nicht selten aus kleinern historischen Unrichtigkeiten Verbrechen gemacht hat . . Doch ich eile zum Beweise, den Sie mir im Namen aller Leibnitzianer aufgelegt haben. Nur las-

 sen

*) Siehe Baylens Wörterbuch Art. Rorarius Anmerk. L. A. deutscher Ausgabe.

sen Sie uns vor allen Dingen zusehen, ob wir, was den Verstand dieser Meynung betrifft, mit einander einig sind. Was verstehen Sie unter der vorherbestimmten Harmonie?

Philopon.

Was alle Leibnitzianer darunter verstehen. Eine Lehrmeynung, nach welcher alles, was in unsrer Seele mit den Veränderungen im Körper übereinstimmet, zwar auf Veranlassung des Körpers, aber durch der Seele innere Kraft, und nicht durch die Einwirkung einer von ihr unterschiedenen Substanz, in ihr entstehet: gleichwie alles was in unserm Körper mit den Veränderungen der Seele übereinstimmet, durch keine andere, als körperliche mechanische Kräfte, auf Veranlassung der Seele, in ihm hervorgebracht wird. Fraget man also einen Leibnitzianer, wodurch Leib und Seele mit einander vereiniget sind? so antwortet er: Gott habe, von Ewigkeit her, zwischen ihnen eine solche Harmonie angeordnet, daß auf gewisse Vorstellungen in der Seele, gewisse Bewegungen in dem Körper erfolgen, die ihren zureichenden Grund in beiden zugleich haben: nämlich den Grund wodurch sie entstehen, in den mechanischen Kräften des Körpers; den Grund aber, warum oder zu welchem Ende sie entstehen, in dem Zustande unserer Seele. Hingegen erfolgen wiederum auf gewisse Bewegungen in unserm Körper gewisse damit harmonirende Vorstellungen in unsrer Seele, die den

Grund, wodurch sie entstehen, in der ursprünglichen Kraft unsrer Seele und in ihrem vorhergehenden Zustande, den Grund aber, warum sie entstehen, in den Bewegungen unsers Körpers haben. Das Leibnitzische Gleichniß von zwoen Uhren ist bekannt.

Neophil.

Sie haben diese Meynung vollkommen begriffen. Ja ich sehe, daß Sie über alle Einwürfe hinweg sind, die **Bayle** wider sie vorgebracht hat. **Bayle**, der sie, nach meinem Urtheile, unter allen ihren Gegnern, die sich nach der Zeit wider sie aufgelehnt haben, am besten begriffen, und selbst nach dem Geständnisse des Herrn von **Leibnitz**, von der rechten Seite angefochten hat.

Philopon.

Ehe wir aber weiter gehen, bitte ich mir folgende Erklärung aus. Hat es ihnen nicht geschienen, als wenn **Leibnitz**, in Ansehung dieser Meynung, mit sich selbst nicht einig gewesen wäre? Zum Exempel, in seiner **Monadologie** trägt er sie ganz anders vor, als in dem **Tagebuche der Gelehrten**, wo er sich der Welt zum erstenmale bekannt gemacht hat. Ja ich glaube, er hätte **Baylens** Einwürfen weit stärkere Gründe entgegensetzen können, wenn er seinem eignem Systeme beständig treu geblieben wäre.

Neophil.

Leibnitz hat seine Meynung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der **Monadologie** zeigt er sie als eine Folge aus seinem Systeme von den Monaden. Hier ist es, wo sie in ihrem völligen Lichte strahlet, wo sie in der That aufhöret, eine Hypothese zu seyn, und unter den erwiesenen Wahrheiten ihren Rang behauptet. **Hansch** (*) hat dieses sehr wohl auseinandergesetzt, und **Baumgarten** nach ihm so überzeugend dargethan, daß es überflüßig wäre, sich dabey aufzuhalten. — Was hat sie auch von dieser Seite für Gegner finden können? Keine ohne Zweifel, als, die welche ihre Waffen gegen die Grundfeste derselben, ich meyne gegen die Monaden selbst, gerichtet haben. So bald man diese in dem Verstande, in welchem sie **Leibnitz** genommen hat, zugiebt; so ist man genöthiget alle physikalische Einwirkung der Substanzen aus der Natur zu verbannen, und sodann haben die Vertheidiger der Harmonie gewonnen Spiel. Allein unser Weltweise wollte das Schicksal der Harmonie nicht schlechterdinges von dem Schicksale der Monaden abhängen lassen. Er wußte wohl, daß ein allgemeines Vorurtheil diejenige Wahrheit nur halb für Wahrheit hält, zu der man bloß auf einem Wege

*) In seinen Principiis Philosoph. Leibniziana &c.

Wege gelangen kann, oder welche bloß in eine Kette paßt. Was war daher natürlicher, als daß er sie auch außer seinem Systeme gültig zu machen suchte? Dieses unternahm er in dem Tagebuche der Gelehrten. Und hier sehen Sie wohl, konnte er sich wider Baylen nur derjenigen Waffen bedienen, die ihm die gemeine Philosophie an die Hand gab. Was er dort von allen Substanzen behauptete, mußte er hier bloß auf Leib und Seele einschränken, und so einschränken, daß ein Bayle zu zweifeln anfing, ob eine solche Maschine, wie der thierische Leib zur vorherbestimmten Harmonie seyn müßte, auch keine Unmöglichkeit wäre. Leibnitz begnügte sich, die Last des Beweises auf seinen Widersacher zu schieben; denn seine ächten Waffen waren hier unbrauchbar. Jene Theorie von den ursprünglichen Kräften der einfachen Wesen, aus welchen, in der Zusammensetzung, die Erscheinungen der Ausdehnung und Bewegung entspringen, konnte ihm wider diesem Gegner zu nichts helfen; ob sie schon in dem Zusammenhange seines Lehrgebäudes den Grund abgiebt, daraus die vorherbestimmte Harmonie als eine richtige Folge fließt, und an der Möglichkeit des dazu erforderlichen Kunststückes nicht mehr zweifeln läßt.

Philopon.

Diese Anmerkung finde ich gegründet, und nunmehr begreife ich auch, warum Wolf die vorher-

herbestimmte Harmonie nur so angenommen hat, wie sie von Leibnitzen wider Baylen ist vertheidigt worden (*). Denn da er sich nicht zu bestimmen getraute, worinn die Kraft der einfachen Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge Vorstellungen hätten, und ob sich aus diesen Vorstellungen, die Ausdehnung und die Bewegungskräfte des Zusammengesetzten erklären ließen.

Neophil.

Sie haben vollkommen Recht, und können hieraus sehen, mit wie vieler Aufmerksamkeit man einen systematischen Schriftsteller lesen muß, ehe man ihm Vorwürfe machen, oder gar seine Gründe widerlegen kann.

Philopon.

Gut! Und also wären wir, was den Verstand dieser Lehre betrift, vollkommen einig . . Werden wir es auch in dem übrigen seyn? . . Meine Neugierde ist so stark, daß sie mir endlich zur Last fällt, wenn ich nun nicht bald erfahre, wer vor Leibnitzen in diesem Punkte ein Leibnitzianer gewesen ist.

Neo-

*) Man sehe dessen lateinische Kosmologie. §. 206. 213.

Neophil.

Ich werde Ihnen Anfangs nur die Worte dieses Weltweisen anführen, ohne seinen Namen zu nennen. Das Werk, daraus sie genommen sind, ist im Jahre 1677 und folglich 13 Jahre eher gedruckt, als **Leibnitz** seine Hypothese der gelehrten Welt bekannt gemacht. Hören Sie nunmehr eine Stelle, die ich mir zu wohl gemerkt habe, als daß ich sie nicht gleich aus dem Gedächtnisse sollte übersetzen können. „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper weder zur Bewegung noch zur Ruhe oder zu sonst etwas (wenn noch etwas möglich ist) bestimmen. Und in der Anmerkung setzt der Verfasser hinzu: Wo ich dieses nicht durch die Erfahrung bestätige; so glaube ich schwerlich, jemand bereden zu können, daß er meine Gründe ohne Vorurtheil überlege. So sehr glauben die Menschen überzeugt zu seyn, daß der Körper nach dem Winke der Seele und durch ihre Wirkung, bald in Bewegung, und bald in Ruhe gesetzt werde. Allein es hat noch niemand bestimmet, was der Körper vermag; das heißt, es ist noch niemand durch die Erfahrung inne worden, wozu der Körper, vermöge der Gesetze der Bewegung in so weit sie als körperlich betrachtet werden, aufgelegt sey, und wozu er von der Seele bestimmt werden müsse. Niemand kennet die innerliche Struktur des Körpers

„ pers so gut, daß er alle Fähigkeiten desselben
„ begreifen könnte. Ja bey den Thieren bemerkt
„ man Dinge, die alle menschliche Scharfsinnig-
„ keit übertreffen. Die Nachtwanderer thun vie-
„ les im Schlafe, was sie im Wachen zu thun, sich
„ nicht unterstanden haben würden; woraus deut-
„ lich zu ersehen ist, daß der Körper nach den
„ Gesetzen der Bewegung vieles vermag, was die
„ Seele nachher selbst bewundert."

Philopon.

Wo ich nicht irre, so glaube ich an diesen Worten Spinosen zu erkennen.

Neophil.

Sie irren nicht, Philopon! Es ist der zweyte Lehrsatz in dem dritten Theile seiner Sittenlehre, und der unmittelbar darauf folgende lautet also: „ Die Wirkungen der Seele entspringen aus aus„führlichen, (ideis adæquatis) und die Leiden„schaften aus unausführlichen Begriffen." Er beweiset diesen Satz dadurch, weil das Wesen der Seele in ihren Gedanken bestehet. Alle Gedanken hingegen sind aus ausführlichen und unausführlichen Begriffen zusammen gesetzt. Was nun aus der Natur der Seele folget, das heißt, was die Seele zur nächsten Ursache hat, daraus es sich erklären läßt, muß entweder aus einem ausführlichen oder aus einem unausführlichen Begriffe folgen. Da er aber anderswo erwiesen, daß aus unausführ-

lichen

lichen nicht als Leidenschaften entstehen können; so schließt er hieraus, daß die Wirkungen der Seele aus ihren ausführlichen Begriffen entspringen müssen.

Philopon.

Ich sehe hier noch nichts, was das Wesentliche der Leibnitzischen Harmonie verrathen sollte. Wenn Spinosa gleich behauptet, daß Seele und Körper nicht wechselsweise in einander wirken; so kann er vielleicht dem Systeme der veranlassenden Ursachen zugethan gewesen seyn.

Neophil.

Unmöglich! Nichts kann Spinosens Weltweisheit mehr zuwider laufen, als das System der veranlassenden Ursachen. Die Vertheidiger dieser Meinung müßen nothwendig dem Wesen, durch dessen Vermittelung Leib und Seele mit einander verknüpft sind, einen freyen Willen zugestehen; und wie konnte Spinosa hierein willigen? Er, der Verstand und Willen für einerley hielt? Sie sehen auch, daß er ausdrücklich behauptet, es ließen sich alle Veränderungen, die in dem Körper vorgehen, aus bloßen mechanischen Gründen oder mit ihm zu reden, aus den Gesetzen der körperlichen Natur begreiffen: eine Meinung, mit welcher die Verfechter den veranlassenden Ursachen unmöglich zufrieden seyn können. Ja Spinosa bedient sich sogar aller Ausflüchte der Leibnitzianer.

Er beruft sich, wie sie, auf die Unwissenheit, darinn wir von der innerlichen Struktur unsers Körpers stecken, und endlich darauf, daß noch niemand die Unmöglichkeit einer solchen Maschine gezeigt, die mechanischer Weise alle Verrichtungen hervorbringen könnte, zu welchen dieser oder jener einzelner Körper bestimmt ist.

Philopon.

Allein durfte Spinosa seine Zuflucht, so wie Leibnitz, zu der Weisheit Gottes nehmen? Sie wissen, wie sehr der letzte sich auf diese göttliche Eigenschaft beruft, die Spinosen zu nichts helfen konnte.

Neophil.

Ich habe Ihnen gleich Anfangs gesagt: Leibnitz hat diese Hypothese in sein System gebracht; das heißt, er hat sich aller Vortheile dabey bedient, die ihm sein Lehrgebäude darbot.

Philopon.

Gesetzt nun, ich müßte Ihnen zugeben, Spinosa habe das System der veranlassenden Ursachen nicht annehmen können; so hat er sich doch nur von der einen Seite zu der Harmonie bekannt, nehmlich was die Veränderung des Körpers und die Art ihrer Folge auf einander betrifft. Er hat hingegen, wie ich glaube, von allem, was die Seele und die Folge ihrer Begriffe anlangt, ein voll-

vollkommenes Stillschweigen beobachtet. Er sagt zwar, die Wirkungen und Leiden der Seele entspringen aus ihren ausführlichen und unausführlichen Begriffen: Wie lassen sich aber diejenigen Veränderungen der Seele erklären, die offenbar nicht den vorigen Zustand der Seele, sondern die Bewegungen des Körpers zum Grunde haben? Wenn die sinnlichen Begriffe Leiden der Seele sind, wo zeigt uns Spinosa den Weg, wie wir diese (ohne Hülfe des Körpers und seiner Gliedmassen) aus unausführlichen Begriffen herleiten sollen? Hat er aber an diese Schwierigkeit gar nicht gedacht; so war diese Hypothes so ungereimt, wie viele andere widersinnige Meynungen, die dieser seltsame Kopf in ein System zwingen wollte.

Neophil.

Spinosens Meynungen sind nach dem Geständniße aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese ausser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die mit Leibnizen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, (antecedenter ad decretum) als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat, kann vieles von Spinosens Meynungen mit der wahren Weltweisheit, und mit der Religion bestehen Doch hiervon ein andermal. Ich begnüge mich vorjetzo, Ihnen

zu zeigen, daß Spinosa gar wohl an die von Ihnen berührte Schwierigkeit gedacht haben muß. Die Erfahrung, daß die Folge unserer Gedanken von sinnlichen Empfindungen unterbrochen wird, ist zu gemein, als daß sie von einem Weltweisen könnte übersehen werden. In dem siebenten Lehrsatze des zweyten Theils seiner Sittenlehre sagt er; „ Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe „ ist mit der Ordnung und der Verknüpfung der „ Dinge einerley " Erinnern Sie sich nunmehr, was **Leibnitz** zu seiner Vertheidigung wider **Baylen** vorbringt, wenn ihm dieser den Einwurf macht, daß es, ohne die Wirkung einer andern Substanz auf die Seele, unbegreiflich wäre, wie sie öfters unmittelbar von Lust zur Unlust und von Traurigkeit zur Freude übergehen könne? Gab er nicht auch vor, daß sich die Veränderungen in der Seele durch eben den Grund erklären ließen, durch welchen die Veränderungen in der sichtbaren Welt begriffen werden können? das alles in der Seele eben so auf einander folge, wie es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folget? Was heißt dieses anders, als was Spinosa in den angeführten Worten sagt: " Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung und der „ Verknüpfung der Dinge einerley? "

Philopon.

Sie scheinen in der That Recht zu haben — Wie wunderbar ist es mit dem menschlichen Verstande

stande beschaffen! Spinosa geräth durch irrige und abgeschmackte Grundsätze fast auf eben die Meynung, auf welche Leibnitzen die richtigsten und gesundesten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben. —— Allein nunmehr sagen Sie mir auch, was soll man von einer Meynung halten, die sich aus entgegengesetzten Grundsätzen mit gleicher Richtigkeit schliessen läßt?

Neophil.

Spinosa ist nicht durch das Falsche und Ungereimte seines Systems, sondern durch das Wahre, welches darinn enthalten ist, auf diese wichtige Lehrmeynung gekommen. Es hat noch nie ein System gegeben, das aus lauter falschen Grundsätzen bestanden hätte, und von dem Spinosischen insbesondere kann man sagen, daß die meisten irrigen Lehrsätze desselben nicht so wohl falsch, als unvollständig sind. Er irrete; denn er begnügte sich, so zu sagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andre Hälfte nicht bestehen kann. Was Wunder also, daß er vermittelst der richtigen Grundsätze, die in seinem Systeme enthalten sind, viele andere Wahrheiten entdecken und in die Folge seiner Schlüsse einflechten konnte? Wer sie genauer besiehet, der merket gleichwohl, daß sie mit dem Ungereimten, welches in seinem Lehrgebäude anzutreffen ist, gar nicht zusammenhängen.

Philopon.

Wissen Sie, daß Sie mich nunmehr in eine ziemliche Verlegenheit wegen der Aufrichtigkeit unsers **Leibnitz** gesetzt haben? Wie hat er zugeben können, daß ihm die gelehrte Welt zu dieser Entdeckung Glück wünschte, da er doch wußte, daß sie ihm nicht allein zugehörte?

Neophil.

So unanständig dieses Verfahren einem Weltweisen, als **Leibnitz** war, bey allen andern Gelegenheiten gewesen wäre; so glaube ich gleichwohl, daß er in diesem Falle zu entschuldigen seye. — Wir würden noch weit in die Nacht hinein plaudern müssen, wenn ich mich umständlich darüber erklären sollte. Genug, wir wissen daß es Leute giebt, welche auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen. Eine Lehre zu verwerfen, brauchen sie nur zu wissen, daß sie bey dem oder jenem Schriftsteller in einer schlechten Verwandschaft mit Irrthümern gestanden habe. Sie können sich nicht einbilden, daß man sie herausreisen, und von dem Gifte säubern könne, welches durch Ansteckung der Irrthümer in sie gekommen, die mit ihr ein Ganzes ausgemacht. Sagen Sie mir, würden diese Leute, wenn **Leibnitz** frey gestanden hätte, daß er das Wesentliche seiner Harmonie von Spinosa entlehnte, würden diese Leute nicht schon in dem Namen Spinosa,

die

die Widerlegung derselben zu finden geglaubt haben? Ganz gewiß; ja sie würden nicht ermangelt haben, die Einfalt zu erinnern, daß man sich hüten müsse, auch den geringsten Hausrath eines Menschen, der von der Pest dahin gerissen worden, zu brauchen. Und daß solche Gleichnisse Eindruck machen, wußte **Leibnitz**; er, der nicht allein der größte, sondern auch der behutsamste Philosoph war. — — Doch später darf ich ihnen nicht beschwerlich fallen. Sie wissen, wie unentbehrlich es unserer denkenden Monade ist, sich von Zeit zu Zeit einige Grade herunter zu setzen, um in den Zustand der schlafenden Monade zurück zu kehren. — — Metaphysischer kann ich Ihnen nicht rathen, gute Nacht zu nehmen.

Zweytes Gespräch.

Philopon. Neophil.

Philopon.

Aber was bekümmern wir uns darum, ob die metaphysischen Unterredungen unter die galanten und neumodischen gehören? Genug, daß sie für uns eben so viel Wichtigkeit als Anmuth haben.

Neophil.

Nur für uns? Diese Wichtigkeit und Anmuth müssen die abstrakten Grundwahrheiten für alle denkende Wesen haben. Diejenigen Wahrheiten besonders, welche in die Geisterlehre einschlagen. Zwar haben sie keinen unmittelbaren Einfluß in das menschliche Leben; dennoch aber sind sie das edelste und würdigste unsrer Erkenntniß, weil ihre Vorwürfe die edelsten und würdigsten sind.

Philopon.

Man muß es jetziger Zeit gänzlich vergessen haben, die Metaphysik von dieser Seite zu betrachten. Gott! in was für Verachtung schmachtet

tet

tet sie, die weyland Königinn der Wissenschaften! Da sie vormals von den Deutschen so sehr geliebt, so sehr erhoben worden ist; so erstaune ich und kann die Ursachen nicht finden, warum sie heutiges Tages so tief gesunken ist.

Neophil.

Nicht finden? Und also liegen sie wohl so verborgen, daß man nöthig hat, sie zu suchen? Nein, liebster Freund, nein. Sie haben ohne Zweifel eine Quelle übersehen, aus der wir, leider! mehrere Uebel herleiten müssen. Ich meyne unsere sklavische Nachäffung eines Volkes, das uns zu verführen gleichsam gemacht zu seyn scheinet. Dieses Volk, welches seit dem P. Malebranche keinen einzigen metaphysischen Kopf aufzuweisen hat, sahe wohl, daß die Gründlichkeit sein Werk nicht sey; es machte daher die Artigkeit der Sitten zu seinem einzigen Augenmerke, und übte den spöttischen Witz gegen die, welche tiefsinnigen Betrachtungen nachhiengen, und in der großen Welt nach einer gewissen übertriebenen Zärtlichkeit des Geschmacks nicht zu leben wußten. Die wenigen Weltweisen, die es noch hatte, fingen an, ihre runzliche Stirn aufzuheitern, und wurden artig. Endlich dachten sie auch artig. Sie Schrieben Werke pour les Dames, à la portée de tout le monde, u. s. w. und spotteten sehr witzig der düstern Köpfe, deren Schriften noch etwas mehr enthielten, als das schöne Geschlecht lesen will.

Die ehrlichen Deutschen spotteten mit. Und wie konnten sie auch anders? Sie, die gerne die Hälfte ihres Verstandes dahin geben, wenn ihnen die Franzosen nur zugestehen wollten, daß sie zu leben wissen.

Philopon.

Werden denn die Deutschen niemals ihren eigenen Werth erkennen? Wollen sie ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauschen? Sie könnten sich ja wohl damit begnügen, daß sie größere, und die Franzosen artigere Philosophen unter sich haben.

Neophil.

Gewiß! **Leibnitz**, **Wolf**, und verschiedne ihrer Nachfolger, zu welcher Vollkommenheit haben sie die Weltweisheit gebracht! Wie stolz kann Deutschland auf sie seyn! Doch was hilft es, sich mehr zuzuschreiben, als recht ist? Lassen sie uns immer gestehen, daß auch ein anderer, als ein Deutscher, ich setze noch hinzu, daß auch ein anderer als ein Christ, daß **Spinosa** an der Verbesserung der Weltweisheit einen großen Antheil hat. Bevor der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu bedauren! Er war ein Opfer für den menschlichen

chen Verstand: allein ein Opfer, das mit Blumen gezieret zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können.

Philopon.

Das Unglück dieses Mannes hat mich jederzeit ungemein gerührt. Er lebte mäßig, eingezogen und untadelhaft; er entsagte allen menschlichen Ergötzungen, und widmete sein ganzes Leben dem Nachdenken, und siehe! er geräth, in dem Labyrinthe seiner Betrachtungen, auf Abwege, und behauptet vieles aus Irrthum, das mit seinem schuldlosen Lebenswandel sehr wenig übereinstimmet, und das der verworfenste Bube wünschet, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können. Wie unrecht ist der unversöhnliche Haß der Gelehrten wider einen solchen Unglücklichen!

Neophil.

Diese Leute glauben der guten Sache der Religion keinen kleinen Nachdruck zu geben, wenn sie die Widersacher derselben mit Schimpf belegen, und mit Lästerungen gleichsam überschütten. Allein sie richten mehr Schaden an, als sie Nutzen zu stiften glauben. Der Unglaubige beharret desto hartnäckiger auf seinen vorgefaßten Meinungen, weil er die Lästerungen für die stärksten Waffen ansiehet, womit man ihn bestreiten kann; und unpartheyische Gemüther betrachten ihn als den beleidigten

digten Theil, und schlagen sich aus Großmuth auf seine Seite. —— Unter allen Widersachern des Spinosa ist der einzige Wolf diesem Tadel nicht unterworfen. Dieser große Weltweise setzt den Spinosismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges Licht. Er zeigt ihn von seiner stärksten Seite, und eben dadurch hat er seine Schwäche am besten entdeckt. Wer seine Widerlegung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiß niemals in Versuchung gerathen, Spinosen beyzupflichten.

Philopon.

Aber warum übergehen Sie Baylen? Hat er nicht auch die Schwäche dieses irrigen Lehrgebäudes genugsam gezeigt?

Neophil.

Er hat zwar hier und da einige richtige Einwürfe wider Spinosen vorgebracht; allein er hat sie mit so vielen Scheingründen und Consequenzen durchflochten, daß er ihnen gleichsam alle Kraft benimmt. Den Begriff, zum Exempel, den sich Spinosa von der Ausdehnung zu machen scheint, hat er mit tüchtigen Gründen bestritten, und hinlänglich gezeigt, daß sie unmöglich als eine unendliche Eigenschaft Gottes betrachtet werden könne. Allein wozu dient die Menge Folgerungen, die er Spinosen aufbürdet? Was nützen die verhaßten Instanzen, daß nach Spinosens Meinung, wenn die

Chri-

Christen wider die Türken zu Felde ziehen, Gott wider Gott zu Felde zäge? daß dem höchsten Wesen alle Mordthaten, Diebereyen, Ehebrüche und Blutschändungen zugeschrieben werden müßte u. d. m.? Hätte er nicht, um alle diese Einwürfe gültig zu machen, vorher wider Spinosen darthun müssen, daß es wirklich in Ansehung Gottes Unvollkommenheiten gebe? Man weis, daß Spinosa mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil behauptet. So lange Bayle diese Schanze, dahinter sich sein Feind verbirgt, nicht niedergerissen hat, sind alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, so viel Streiche in der Luft.

Philopon.

Sie haben Recht. Und eben jetzt erinnere ich mich, daß Bayle selbst gesteht, er sey Spinosens Werke mit keiner allzu genauen Aufmerksamkeit durchgegangen. Nichts als die Unachtsamkeit kann einen Weltweisen, wie Bayle zum unbilligen Gegner machen; denn der Eifer wider die Irrgläubigen, der den Scharfsichtigsten oft verblendet, hat Baylens Feder gewiß nicht geführt.

Neophil.

Aber der Witz kann ihn auf desto mehr Abwege gebracht haben. Der Witz, der eben so viel schlechte Gegner gemacht hat, als der Eifer. Wie frey ist Wolf von beiden Vorwürfen. Er leistet alles, was Bayle verabsäumet hat,

und

und auch bey dem möglichsten Fleiße vielleicht würde verabsäumet haben. Er beweiset, daß Spinosa geglaubet habe, es könnte aus einer unendlichen Menge endlicher Vollkommenheiten eine unendliche gleichsam zusammengesetzt werden; und endlich zeiget er den Ungrund dieser Meynung so klar, daß ich ganz gewiß überzeugt bin, Spinosa würde ihm mit Vergnügen selbst Beyfall gegeben haben. Denn man muß von der unbändigen Hartnäckigkeit der so genannten Freygeister nicht auf die Gemüthsart dieses Weltweisen schließen. Er ist aus Irrthum, und nicht aus Bosheit des Herzens, auf Abwege gerathen.

Philopon.

Allein Sie zeigten mir gestern, daß Spinosa die vorherbestimmte Harmonie behauptet habe. Wenn es nun sein Ernst gewesen wäre, sich von der Wahrheit zu überzeugen, wie leicht hätte er nicht daraus schließen können, daß die Seele eine Kraft habe, und folglich eine besondere Substanz sey?

Neophil.

Ich glaube nicht, daß dieses unmittelbar aus dem Systeme der Harmonie folge. Doch weil Sie mich an das gestrige erinnern; so erlauben Sie mir jetzt, den Gedanken Ihrer Beurtheilung vorzulegen, den ich im Vorbeygehen verrieth. Er betraf die Gestalt, unter welcher Spinosens Lehrge-

gebäude mit der Vernunft und der Religion bestehen könne. Sie wissen, die Leibnitzianer legen der Welt gleichsam ein zweyfaches Daseyn bey. Sie hat, mit ihnen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, unter möglichen Welten in dem göttlichen Verstande existirt. Gott hat ihr, weil sie die beste ist, vor allen möglichen Welten den Vorzug gegeben, und hat sie ausser sich wirklich seyn lassen. Nun blieb Spinosa bey der ersten Existens stehen. Er glaubte, es wäre niemals eine Welt ausser Gott wirklich geworden, und alle sichtbare Dinge wären bis auf diese Stunde nicht außer Gott für sich bestehend, sondern immer noch bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Was nun die Leibnitzianer von dem Plane der Welt behaupten, so wie er in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existirt hat, das glaubte Spinosa von der sichtbaren behaupten zu können. Jene sagen, Gott habe sich die Möglichkeit der zufälligen Dinge vorgestellt, indem er seine eigene Vollkommenheiten nebst einem gewissen Grade der Einschränkung denken konnte. (*) Eben also behauptet
„ Spinosa: Alle einzelne Dinge drücken die gött-
„ liche Eigenschaften nach einer gewissen eingeschränk-
„ ten Art aus. " Der Charakter der zufälligen Din-

(*) Wolfii Theol. nat. P. II. §. 92. Deus possibilia prima omni possibili modo limitat, & omnes eorundem limitationes quam distinctissime ac simul cognoscit.

Dinge in dem Verstande Gottes (denn auch antecedenter ad decretum mußte die Zufälligkeit ihren unterscheidenden Charakter haben) ist nach den Leibnitzianern, daß sie ohne eine unendliche Reihe von Ursachen nicht begriffen werden können. Fast mit gleichen Worten behauptet Spinosa (*): „ „Der Begriff eines einzelnen Dinges, das wirklich vorhanden ist, hat Gott zur Ursache, und „zwar nicht in so weit er unendlich ist, sondern in „so weit in ihm der Begriff eines andern Dinges „anzutreffen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden „ist. Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses „letztern, in so weit in ihm der Begriff eines „dritten anzutreffen ist, und so unendlich fort. “ Was kann ein gründlicher Weltweise an dieser Lehre aussetzen, wenn sie auf die Welt, so wie sie in dem göttlichen Verstande existirt hat, angebracht wird?

Philopon.

Gut! das wäre also die Seite, von welcher Spinosens System an der Wahrheit grenzet. Damit haben Sie aber meinem Einwurfe noch nicht begegnet. Wie konnte er einen Begriff von der vorherbestimmten Harmonie haben, und läugnen, daß die Seele eine Substanz sey?

Neo-

(*) S. den 9ten Lehrsatz des zweyten Theils seiner Sittenlehre.

Neophil.

Das wollte ich Ihnen so eben zeigen. — Die Welt des Spinosa, haben wir gesehen, ist eine idealische Welt; sie ist das, was nach Leibnitzens Systeme, vor dem Rathschlusse das Urbild zu dieser wirklicher Welt gewesen. Ueberlegen Sie nunmehr dieses. Muß nicht jede Erklärung von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes so wohl auf dieses ewige Urbild, als auf das sichtbare Nachbild desselben passen?

Philopon.

Unstreitig.

Neophil.

In diesem Urbilde nun ist der Begriff der die menschliche Seele ausdrückt, keine Substanz, und hat keine besondere Kraft, die Veränderungen wirken könnte. Wenn also Leibnitz die Gemeinschaft der Seele und des Leibes in Rücksicht auf dieses Urbild hätte erklären sollen; so hätte er den Begriff, daß die Seele durch ihre eigene Kraft Veränderungen wirkt, verschweigen müssen, und dennoch blieb noch immer sein System von dem Systeme der veranlassenden Ursachen himmelweit unterschieden. Denn nach seinem Systeme lassen sich die folgenden Vorstellungen in dem Urbilde von unserer Seele, aus den vorhergehenden verständ-

lich erklären, welches nach dem Systeme der veranlassenden Ursachen nicht geschiehet. Da aber Spinosa gar kein wirklich gewordenes Nachbild, sondern bloß das Urbild gestattet; so hat er freylich einen Begriff von der Harmonie haben können, ohne daraus zu schließen, daß die Seele eine für sich bestehende Kraft habe. Da sehen Sie nun, wie wenig die Harmonie allein hinreichend gewesen, ihn aus seinem Irrthume zu reißen.

Philopon.

Ich begreife dieses alles sehr wohl, und sehe nunmehr, wie viel wir Spinosens Irrthume zu verdanken haben. Es war nur ein kleiner Schritt von ihm zur Wahrheit. Man glaubet insgemein, daß Spinosa zwischen nothwendigen und zufälligen Dingen keinen Unterscheid mache; allein ist es nicht genug, daß er mit ausdrücklichen Worten behauptet, das Nothwendige lasse sich aus den göttlichen Eigenschaften, in so weit er unendlich ist, das Zufällige hingegen, in so weit in ihm eine unendliche Reihe anderer Zufälligkeiten anzutreffen ist, verständlich erklären. Sein Irrthum war also ganz etwas anders, als was vielleicht alle seine Widersacher dafür ansehen. — — Doch was muß ihn wohl bewogen haben, Gott die Freyheit abzusprechen?

Neophil.

Wenn er irgend zu einem Irrthume unschuldig gekommen ist, so war es ganz gewiß dieser. Er sah bloß die Indifferentia Aequilibrii für eine ächte Freyheit an, und diesen Irrthum hat er mit unzähligen rechtgläubigen Weltweisen gemein. Es fehlte ihm aber an Scharfsinnigkeit nicht, einzusehen, daß die Wahl eines verständigen Wesens allezeit durch Bewegungsgründe bestimmet werde; daher hielt er diese Indifferenz für unmöglich und sprach allen verständigen Wesen die Freyheit ab. **Leibnitz** hat diesen Irrthum glücklich zerstreuet, und unumstößlich dargethan, daß die ächte Freyheit in einer Wahl des Besten bestehe; und daß die Bewegungsgründe die Wahl bestimmen und den bloßen Zufall aufheben, niemals aber eine Nothwendigkeit zuwege bringen können. Man bewundere den Eigensinn der Menschen! **Leibnitz** hätte für die Entwickelung dieses Begriffs, beynahe für einen Spinosisten gelten müssen.

Philopon.

Genug für heute! Lassen Sie mich erst mit dieser neuen Aussicht bekannt werden, die Sie mir heute gezeigt, und morgen ein mehreres. Ich sehe wohl, die Anmerkung die **Bako** von den Weltweisen insbesondere gemacht, gilt auch von der Weltweisheit überhaupt. Beide haben in ihrem Fortgange einerley Schicksal. Anfangs aber-

gläubisch, alsdann ungläubig, und endlich recht-gläubig.

Neophil.

Vergessen sie aber auch dieses nicht, daß Gott in der Welt alles zum Guten lenkt. Spinosens gefährliche Irrthümer mußten der Wahrheit zum Vortheil gereichen.

Drit-

Drittes Gespräch.

Numesian. Kallisthen.

Numesian.

Sie haben also den Kandide gelesen?

Kallisthen.

Die beißendste Satyre auf unsere deutsche Lehrmeynung von der besten Welt, wer wird diese nicht lesen?

Numesian.

Mir scheint der Verfasser die Blöße dieser Hypothese sehr glücklich aufgedeckt zu haben. Gestehen sie mir, so deutsch, so methaphysisch gesinnt Sie immer seyn mögen, haben Sie nicht lachen müssen?

Kallisthen.

Wer kann einem Voltaire das Lachen verweigern? Die Stellen ausgenommen, die seiner wirklich unwürdig sind, habe ich den kleinen Roman mit Vergnügen gelesen.

Numesian.

Nicht auch mit einiger Beschämung, daß Sie dieser Meynung sonst zugethan gewesen? Seyn Sie aufrichtig!

Kallisthen.

Wahrlich! nicht mit der geringsten; denn ich blieb dieser Lehre nichts desto weniger zugethan. Glauben Sie denn nicht, daß Dinge, über die man lachen muß, wahr seyn können?

Numesian.

Wenigstens glaubet dieses Ihr Lieblingsschriftsteller, Lord Shaftesbury nicht, der mit jenem griechischen Sophisten, das Lächerliche für den **Probierstein des Wahren hält.**

Kallisthen.

Und der so etwas behauptet, daran der griechische Sophist, **Gorgias** von **Leontin**, gewiß nicht gedacht hat. So viel sich aus der Verbindung schließen läßt, in welcher Aristoteles den Spruch des Gorgias anführet, wollte der Sophist bloß einen rhetorischen Kunstgriff lehren, der in öffentlichem Streit und Wortwechsel seinen Nutzen haben könnte. Er sagte, **man muß das Lächerliche durch das Ernsthafte, und das Ernsthafte durch das Lächerliche zernichten** (*);

das

*) Την μεν σπουδην διαφθειρειν γελωτι, τον δε γελωτα σπουδῃ. Arist. Rhet. Lib. 3. Cap. 18.

das heißt, wenn es dem Gegner gelungen, durch eine ernsthafte Betrachtung Aufmerksamkeit zu erhalten; so suche den Ernst durch das Lächerliche zu zerstreuen. Hat er aber die Lacher eingenommen; so bemühe dich durch Ernst die lustige Laune zu vertreiben. Seit dem Gorgias hat schon so mancher Sophist von diesem Kunstgriffe, wenigstens von der ersten Hälfte desselben, glücklichen Gebrauch zu machen gewust. — Nun hören sie aber wie der Lord diese Stelle nimmt: „Ein Weiser aus „dem Alterthume hat schon gesagt, heißt es (*), „daß der **Scherz der einzige Probierstein des** „**Ernstes, so wie der Ernst der einzige Pro**„**bierstein des Scherzes** sey; denn was keine „Hohnneckerey vertragen kann, ist verdächtig, und „ein Scherz, der keine ernsthafte Untersuchung „aushält, ist sicherlich falscher Witz.“ Da haben wir schon einen **Probierstein** (**), statt eines Streitmittels; doch immer noch einen Probierstein des **Ernsthaften** und **Feyerlichen**, welches sich noch einigermaßen vertheidigen läßt. Am Ende macht der englische Schriftsteller gar das Lächerliche zum **Kriterium** der **Wahrheit**. O! daß der Lord die etliche dreyßig Bände solcher Kriterien gesehen hätte, die wir Voltairen zu verdanken haben.

*) Essay on the freedom of with and Humour.

**) Der Lord führet nicht umsonst die etwas zweydeutigen Worte der Uebersetzung an: Seria risu, risum seriis *discutere*.

Rumesian.

So viel ich weiß, verwahrt sich der Lord wider den Mißbrauch, und schränkt seinen Satz so sehr ein. — —

Kallisthen.

So sehr, daß die Schranken beynahe für den Satz keinen Raum übrig lassen; wie es allezeit den Wahrheitsfreunden gehet, die sich verführen lassen, etwas Paradoxes zu behaupten. Sie müssen am Ende aus Hochachtung für die Wahrheit, so viel einschränken und verwahren, daß ihr Satz, der Anfangs sehr seltsam klang, nach und nach bis auf etwas sehr gemeines heruntergestimmt wird. **Das Lächerliche ist ein Probierstein der Wahrheit**, dieses klinget fremde, und verspricht Neues. Allein nach allen Geständnissen und Verwahrungen, die die Wahrheit dem weisen Shaftesbury abdringet, sagt dieser Satz nichts mehr, als wir längst gewust haben; nehmlich, **die Wahrheit kann nichts ungereimtes an sich haben, das belacht zu werden verdiene.** Denn wohin anders führt die Unterscheidung des Lords, zwischen **lächerlich gemacht werden**, und **lächerlich seyn**?

Rumesian.

Aber diese Unterscheidung verstehet sich von selbst; denn was kann der Muthwillen nicht lächerlich machen?

Kal-

Kallisthen.

Das heißt, der Muthwillige kann die ernsthaftesten Dinge in einen Kontrast bringen, in welchem sie Lachen erregen. Allein damit ist es noch nicht ausgemacht. Auch alsdann, wenn eine Sache an und für sich, in ihrer natürlichen Lage, lächerlich scheinet, kann sie im Grunde wahr seyn.

Numesian.

Da kommen wir auf den Unterschied zwischen scheinen und seyn. Auch dieser wird voraus gesetzt.

Kallisthen.

Aber bedenken Sie, daß bey dem Lächerlichen überhaupt, fast alles auf das Scheinen, oder auf den Gesichtspunkt ankomme, aus welchem der Gegenstand betrachtet wird. Das Lächerliche ist, so wie das Angenehme, Schmerzhafte, Widrige, zwar ein Merkmal des Vorwurfs, aber nur in so weit er auf gewisse Subjekte einen Eindruck von einer gewissen Art zu machen geschickt ist. Es gehört dazu zwar eine gewisse Beschaffenheit des Vorwurfs, diesen Eindruck zu wirken; aber auch in dem Subjekte, eine gewisse Bereitschaft diesen Eindruck zu empfangen. Von Seiten des Subjekts ist das Sein von Scheinen gar nicht unterschieden; denn der Eindruck und die Wirkungen desselben können in beiden Fällen gleich seyn: daher auch, in Absicht auf den Lachenden, alles lächer-

lich ist, was ihn zum Lachen bewegt. Wir müssen auf den objektiven Grund des Lächerlichen, auf die sinnliche Ungereimtheit zurückgehen, wenn wir das, was lächerlich ist, von dem, was lächerlich scheinet, unterscheiden wollen. Was in der That eine solche Ungereimtheit, einen auffallenden Uebelstand enthält, das ist lächerlich; was aber in Wahrheit davon befreyet ist, kann höchstens nur den Schein des Lächerlichen haben. In dieser Betrachtung können wir sagen, eine Sache kann lächerlich scheinen, ohne in Wahrheit den objektiven Grund des Lächerlichen zu enthalten, das heißt, ohne ungereimt zu seyn. Wenn also der Lord das Lächerliche als einen Probierstein der Wahrheit anpreiset; so muß er eigentlich das Objektive des Lächerlichen, nämlich das Ungereimte meynen, und sein Satz lehret uns weiter nichts, als, die Wahrheit könne, aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, nichts ungereimtes enthalten, und verdiene nicht belacht zu werden. Wer hat hieran gezweifelt? oder war dieses die seltsame Meynung, die uns anfangs so aufmerksam gemacht hatte? —

Lassen Sie uns nunmehr auf den Kandide zurückkommen, der zu dieser Untersuchung Anlaß gegeben hat. Bey Seite gesetzt, daß der Dichter im Grunde die Vorsehung belogen, und in einem kleinen Bezirke von Raum und Zeit mehr Böses zusammengepreßt hat, als sich wahrscheinlicher Weise

Weise jemals in einem solchen zugetragen; Bey Seite gesetzt, daß er in diesem kleinen Bezirke selbst das Gute verschweigt, das nach den Gesetzen der Natur, mit dem von ihm erdichteten Bösen verbunden seyn muß; Auch dieses nicht gerechnet, daß er die Gabe verräth — um die wir ihn gewiß nicht beneiden — die Gabe, der unschuldigsten Sache den Anstrich des Bösen zu geben, und so zu sagen, eine Hölle zu finden, wo Gott ein Paradies gepflanzt hat; alle seine Vordersätze vielmehr zugegeben, und die Wahrheit der Begebenheiten eingestanden, möchte ich wissen, was wir daraus schließen sollen? Etwa, daß eine vollkommenere Welt möglich sey? daß diese unermeßliche Körper- und Geisterwelt nach physischen und moralischen Gesetzen regiert werden könne, die auf keinem Winkel eines ihrer Theile solche Uebel zu lassen, als in **Kandide** beschrieben werden? Dieses wäre offenbarer Unsinn, oder, welches mancher vielleicht mehr scheuet, **höchst lächerlich.** Bedenken Sie, wie **Voltarie** sich geberdet, wenn ein mittelmäßiger Journalist eines seiner Trauerspiele tadeln will, und er sollte sich gegen den Schöpfer mehr erlauben, als dem **Freron** gegen sich?

Numesian.

Wie es scheinet, dürften Sie sich von Ihrem Systeme nicht abbringen lassen, wenn auch **Kandide** eine wahre Geschichte wäre, statt ein Roman zu seyn.

Kallisthen.

Sicherlich nicht! Man muß schlechterdings nicht wissen, worauf es ankömmt, wenn man, wie ein anderer französischer Schriftsteller gethan, das deutsche System zu widerlegen, ein Gemälde der Geschichte von Frankreich entwirft, und die Kette von Uebeln auseinander legt, aus welchen die Staatsbegebenheiten dieses Landes zusammengesetzt sind. Bürgerkriege, Bluthochzeit, Dragonerverfolgung, Lawsches System, Ravaillac, Clement, u. s. w. Was thut dieses, was thun noch tausend andere lächerliche oder weinerliche Dinge, die die Staatswelt der Franzosen so oft umgekehrt haben, zu unserm System? Ganz gelassen kann **Pangloß** sich in seinen Mantel hüllen, und sagen: **die Welt ist doch die beste!**

Numesian.

Sie glauben also, daß wider diese Lehre gar keine erhebliche Einwendung zu machen wäre?

Kallisthen.

Aus der Erfahrung keine, es müßte denn eine ganz andere Erfahrung seyn, als wir Erdbewohner haben können — Aus dem Begriffe einer unendlichen Weisheit folgt sie so natürlich und ungezwungen, daß ich gar nicht begreife, wie der Satz in Zweifel zu ziehen ist; **die allerhöchste Weisheit wird das Beste dem weniger Guten vor-**

zie-

ziehen. Und gleichwohl finden sich in dieser Lehre noch Schwierigkeiten, die ich mir nicht zur Befriedigung auflösen kann. Eine von dieser Art hat sich Leibnitz in der Theodicee selbst erreget, und wenn ich dieses vortreffliche Werk bey der Hand hätte; so könnte ich ihnen zeigen, wie wichtig der Zweifel sey, und wie unzuverläßig ihm Leibnitz abzuhelfen scheinet.

Numesian.

Sie werden sich doch wenigstes der Gedanken zu entsinnen wissen; oder ist es unumgänglich nöthig, seine Worte anzuführen?

Kallisthen.

Hier sind sie, ich erinnere mich, daß ich die ganze Stelle in mein Handbuch abgeschrieben habe: „Es möchte jemand einwenden, heißt es, „es wäre unmöglich, das Beste (die beste Welt) „hervorzubringen, weil es keine vollkommne Krea„tur giebt, und weil immer eine vollkommnere „hervorgebracht werden kann. Ich antworte, „was sich von einer besondern Substanz sagen „läßt, die allemal von einer andern übertroffen „werden kann, das muß man nicht auf die gan„ze Welt deuten, welche, weil sie in alle künf„tige Ewigkeit dauern soll, etwas Unendliches ist. „Ueberdem, fährt der Weltweise fort, giebt es „in jedem kleinsten Theile der Materie unendlich „viel Geschöpfe, weil das Stätige in der That unend-

„ unendlich klein getheilt ist. Das Unendliche aber,
„ das ist, der Inbegriff einer unendlichen Zahl
„ von Substanzen, ist, eigentlich zu reden, kein
„ Ganzes, eben so wenig, als die unendliche
„ Zahl selbst, von welcher man nicht sagen kann
„ ob sie grade oder ungrade sey. — Es ist also
„ hier nicht die Rede von einer Kreatur, sondern
„ von dem gesammten Weltall; und der Gegner
„ würde behaupten müssen, ein Weltall könne
„ immer besser seyn, als das andere, und dieses
„ ins unendliche; allein er würde sich hierin betrie-
„ gen, und sein Vorgeben nicht beweisen können."

Was dünkt Ihnen von dieser Antwort?

Numesian.

Daß sie dem Gegner mit Recht diesen Beweis auferlegt. So lange man nicht erweisen kann, daß ins Unendliche fort immer eine Welt vollkommener seyn könne, als die andere, hat der Leibnizianer immer guten Grund, diese Welt für die Beste zu halten, weil sie von dem allervollkommensten Wesen allen übrigen ist vorgezogen worden.

Kallisten.

Das Weltall, sagt Leibniz, ist kein Ganzes, weil es bestimmt ist, ewig fortzudauern, und weil der kleinste Theil der Materie unendlich viel Geschöpfe enthält. Wir müssen von zween Fällen einen setzen; entweder die Menge der Geschöpfe

in

in ihrer ewigen Fortdauer, kann **schlechterdinges**, auch von dem unendlichen Verstande selbst, nicht zusammengenommen, und als **Ein Ganzes** betrachtet werden; weil dieses Zusammennehmen der Natur der ewigen Fortdauer widerspricht: oder die unendliche Reihe kann zwar, wenigstens von dem unendlichen Verstande, auf das deutlichste übersehen werden; allein sie macht zusammen kein umschränktes Ganze, sondern etwas Unermeßliches aus, von welchem der Gegner zu beweisen hat, daß es von einem andern übertroffen werden könne. Jener Fall kann mit dem Systeme dieses Weltweisen nicht bestehen. Unendlich und ewig so viel man will, so muß diese unendliche Menge der Geschöpfe, in ihrer ewigen Zukunft, von dem unendlichen Verstande haben völlig übersehen und mit andern in Vergleichung gebracht werden können, weil ohne diese Vergleichung keine Wahl des Besten statt findet. Ja die unermeßliche Zukunft muß dem unendlichen Verstande beständig **gegenwärtig** seyn, und also von ihm gar wohl in einer Idee, als ein Ganzes, umfaßt werden können.

Ich weiß wohl, daß nach der Meynung einiger Weltweisen, der Fortgang ins Unendliche schlechterdings unmöglich ganz umfaßt werden kann, eben deswegen, weil das Wesen einer solchen Reihe in dem unaufhörlichen Fortgehen bestehet. Das mathematisch Unendliche, sagen sie daher, sey eine Größe, deren Grenze man nicht bestimmt, die

also

also immer weiter und weiter hinausgesetzt werden können, ohne jemals ganz aufgehoben zu werden, und eine grenzenlose Größe zurück zu lassen: Eben also könne die Zeit in Ewigkeit fortdauern, aber sie werde niemals eine Ewigkeit gedauert haben, und wenn man von der Materie sagt, sie sey unendlich theilbar; so folget daraus nicht, daß die Menge ihrer Theile unendlich sey, sonder vielmehr grade das Gegentheil, daß sie allezeit endlich bleibe, und durch die fernere Theilung immer noch vermehrt werden könne, So haben sich einige Weltweise in Absicht auf das mathematisch Unendliche geäußert. — Allein wenn auch Leibnitzianer so gedacht haben, so hat doch Leibnitz selbst nicht so gedacht. Nach dem Systeme dieses Weltweisen finden wir das Unendliche in der Natur überall. Jeder Theil der Materie ist nach demselben, nicht nur **unendlich theilbar** (welches blos ein Fortgang ins Unendliche seyn würde); sondern wirklich **unendlich getheilt.** Jedes gegliederte Wesen bestehet aus einer unendlichen Menge kleinerer Wesen, die nicht weniger gegliedert sind. Jeder gegenwärtige Zustand eines erschaffenen Dinges enthält, so wohl vorwärts, die ganze Reihe von Wirkungen ohne Ende, oder die Zukunft in ihrer ewigen Fortdauer, als rückwärts, die Reihe von Ursachen ohne Anfang, in welchen sich natürlicher Weise der Begriff eines zufälligen Wesens auflösen läßt. Ein jeder Begriff des Menschen führt ins Unendliche, enthält eine unergründliche

Tiefe

Tiefe, die nur von dem unendlichen Verstande ganz durchschauet werden kann.

Ich darf ihnen nicht erst anführen, daß dieses Unendliche, welches wir in der Natur anzutreffen von der Unendlichkeit Gottes wesentlich unterschieden sey. Es ist bloß ein Bild, ein Abdruck von jener allerhöchsten Unendlichkeit; aber ein Abdruck, der uns innerlich anerschaffen ist, und den wir auch äusserlich allenthalben wieder finden, wohin wir unsere Augen werfen. Wenn sich aber dieses Weltall, seiner Unendlichkeit und eigen Dauer ungeachtet, dem göttlichen Verstande als ein Ganzes darstellen muß; so wird ihm auch als ein Ganzes betrachtet, ein bestimmter Grad der Vollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Und zwar ein eingeschränkter Grad, kein unendlicher; man hat wider den Spinosa sehr glücklich erwiesen, daß eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten zusammengenommen, eine bloß endliche Vollkommenheit des Ganzen ausmache. Durch das Häuffen oder Zusammennehmen vieler Theile erhält man eine **ausgedehnte Größe**, keine **unausgedehnte**, keine **Stärke**. Daher auch unendlich viele eingeschränkte Vollkommenheiten zusammen, eine der Ausdehnung, aber nicht der Stärke nach, unendliche Vollkommenheit ausmachen.

Ist aber die Vollkommenheit eines jeden Weltalls so unendlich an Menge und Dauer es auch

seyn mag, immer noch eingeschränkt; so läßt sich schwerlich begreiffen, daß nicht ein anders möglich seyn sollte, dem, im Ganzen betrachtet, ein höherer Grad der Vollkommenheit zukäme. Der Herr v. L. fordert den Beweis, daß dieses möglich sey; allein er scheinet in den Sätzen zu liegen, daß in dem göttlichen Verstande das Weltall, unendlich an Menge der Geschöpfe, und ewig an Fortdauer, dennoch ein Ganzes ausmache, daß diesem Ganzen ein eingeschränkter Grad der Vollkommenheit zukommen müsse, und daß ein eingeschränkter Grad allezeit von einem andern übertroffen werde könne.

Freylich siegt der Leibnizianer allezeit, wenn er aus dem Erfolge schließt. Dieses Weltall ist von Gott hervorgebracht worden, also muß kein vollkommeners Weltgebäude möglich seyn. Wenn die Reihe der möglichen Welten, die sich einander an Vollkommenheit übertreffen, unendlich wäre; so könnte Gott keine davon hervorbringen. „Er „kann ohne zureichenden Grund nicht handeln, „fährt Leibniz an der angeführten Stelle fort, „und in diesem Falle müßte er so gar wider den „zureichenden Grund handeln. Es ist eben also, „als wenn man sich vorstellen sollte, Gott habe „beschlossen, eine Kugel hervorzubringen, ohne „den geringsten Grund für eine bestimmte Größe „dieser Kugel zu haben. Ein solcher Rathschluß „wäre ohne Erfolg; denn er würde das mit sich „führen, was die Ausführung verhindern müßte.“

Diese Gründe leuchten in die Augen. Wenn ein Besseres möglich wäre, so könnte die allerhöchste Güte nichts anders als das Bessere wählen. Allein wir möchten doch gerne deutlicher sehen, wie die Vollkommenheit des Ganzen, ohne unendlich zu seyn, dennoch nicht größer seyn könne, als sie wirklich ist.

Eine andere Schwierigkeit, die ich mir nicht völlig erörtern kann, ist diese. Sie wissen, wir haben wichtige Gründe, die Schöpfung in der Zeit zu glauben, wenigstens der Vernunft nach, für eben so möglich zu halten, als eine Schöpfung ohne Anfang. Kann aber eine Schöpfung in der Zeit mit dem Systeme der besten Welt bestehen?

Es ist ausgemacht, daß der Begriff eines zufälligen Wesens, so wohl vorwärts, auf eine unendliche Reihe von Wirkungen, als rückwärts, auf eine unendliche Reihe von Ursachen führet. Es hat bey Gott gestanden, diese unendliche Reihe von möglichen Ursachen und Wirkungen da wirklich anfangen und fortdauern zu lassen, wo er es gut gefunden. Allein welchen Grund kann die höchste Weisheit gefunden haben, ein Glied in dieser Kette dem andern vorzuziehen, da sie doch alle zum Systeme des vollkommensten Weltalls gehören?

Gesetzt b. c. d. e. u. s. w. stellen die Reihe der Ursachen und Wirkungen vor, die Gott hat wirklich seyn lassen; so giebt es, vermöge des Begriffes, den wir von der Zufälligkeit der Dinge haben, auch einen möglichen Zustand a, aus welchem, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre, der Zustand b, hätte natürlicher Weise folgen, und verständlich erklärt werden können. Dieser mögliche Zustand a hätte also wirklich seyn können, und die Zustände b. c. d. e. u. s. w., welche die Reihe der besten Welt vorstellen, wären nach den Gesetzen der Natur darauf gefolgt. Mithin hat a, so wohl als b, zu der Reihe des Besten gehört, und er hat, der vollkommensten Welt unbeschadet, wirklich seyn können. Welchen Grund kann also die allerhöchste Weisheit gehabt haben, vielmehr mit b, als mit a, die Reihe der Ursachen und Wirkungen anfangen zu lassen? Sie sehn, daß man diese Frage bis ins Unendliche hinaus führen kann.

Man müßte freylich annehmen, daß auch hier das Gesetz des Besten entschieden hat, und wenn ein Anfang hat seyn müssen, dasjenige Glied zum Anfange gewählt worden, welches zum Fortgange zu einer höheren Vollkommenheit den nächsten, kürzesten und unmittelbarsten Weg führte. Allein diese Antwort befriediget nicht völlig, und ich wünsche, deutlicher ins Licht gesetzt zu sehen, wie der erste Zustand, der wirklich geworden ist, einen frü-

frühen Zustand hat involviren können, ohne daß dieser frühere Zustand mit zur Wahl des Besten gehört hätte.

Numesian.

Mich wunderts nun gar nicht mehr, daß Sie sich durch keine Satyre von diesem Systeme abschrecken lassen, da ich sehe, daß ernsthaftere Schwierigkeit Sie nicht dahin bringen können, diese Lehrmeynung fahren zu lassen. Allein lassen Sie sich auch das Ansehen des großen Erfinders derselben nicht zu sehr blenden?

Kallisthen.

Ich denke nicht. Ich bin mir zwar der größten Hochachtung für diesen unsterblichen Weltweisen bewußt. **Leibnitz** und **Newton** ich kann diese große Namen nicht aussprechen, ohne der Vorsehung, wie jener Schüler des Plato zu seiner Zeit gethan, zu danken, daß sie mich nach ihnen hat geboren werden lassen. In der That, wenn ich geschaffen bin, die Werke Gottes zu betrachten: so kann ich jetzt den Zweck meines Daseyns besser erfüllen; denn ich sehe jetzt die Werke Gottes mit ganz andern Augen an, als ich sie vor diesen großen Männern angesehen haben würde. — Allein dennoch kann die Hochachtung für den Mann, mich nicht verführen, seine Gedanken und Meynungen blindlings und ohne Prüfung anzunehmen. Ich habe Ihnen aber schon gesagt, die Lehre der

der besten Welt fließet unmittelbar aus den Eigenschaften Gottes, und Bayle selbst hat sie, von dieser Seite betrachtet, zugeben müßen. Da sie also ihre erwiesene Gewißheit hat; so müssen uns Einwürfe und Schwierigkeiten nicht abhalten, ihr beyzupflichten. Sie können uns aufmerksam machen, und zum Nachdenken Gelegenheit geben; aber die einmal erwiesene Wahrheit stehet fest, so lange die Stützen nicht erschüttert werden, auf welchen sie ruhet. Ich möchte auch diese Lehre, um meiner eigenen Ruhe willen, nicht gern entrathen; denn sie ist das einzige, daß mich in Zufriedenheit setzen kann. Die geringsten Gegenstände, die um mich sind, erlangen durch die Betrachtung, daß sie Theile der vollkommensten Welt sind, eine Erhabenheit, die sie verehrenswerth macht.

Vier-

Viertes Gespräch.

Kallisthen. Numesian.

Numesian.

Welcher Maler, welcher Bildhauer hat je zwey Stücke verfertigt, die sich vollkommen ähnlich waren? Ja so gar — —

Kallisthen.

Halten sie ein, liebster Freund! Sie sind unrecht. Wollten Sie nicht wider den Satz des Nichtzuunterscheidenden streiten?

Numesian.

Nun?

Kallisthen.

Gleichwohl führen Sie eine Erfahrung an, darauf sich die Verfechter dieser Meynung am meisten berufen können.

Numesian.

Keinesweges! Diese Erfahrung lehret uns zwar, daß zwey ähnliche Dinge verfertigen, alle

menschliche Geschicklichkeit übertrifft. Wird aber die Hervorbringung derselben nicht eben deswegen als ein Vorrecht der göttlichen Kunst angesehen werden können?

Kallisthen.

Ich kann dieses auf eine kurze Zeit gelten lassen, ob ich gleich noch vieles darwider hätte. Allein was folget hieraus zum Nachtheile der Leibnitzianer?

Numesian.

Das sollen Sie bald hören. Fodern Sie nur dasjenige nicht wieder zurück, was Sie mir jetzt eingeräumt haben. Was denken Sie wohl; sind zwey nicht zu unterscheidende Dinge schlechterdinges unmöglich?

Kallisthen.

Alsdenn nicht, wenn sie in verschiedener Verbindung der Zeit und des Raums existiren sollen.

Numesian.

Gut! Und also kann die göttliche Allmacht wirklich solche zwey Dinge hervorgebracht haben?

Kallisthen.

Unstreitig, wenn die göttliche Weisheit nicht an mannigfältigen Dingen mehr Gefallen gehabt haben müßte.

Nume-

Numesian.

Sie haben immer Ihr bedächtiges **Wenn** in Bereitschaft, damit Sie sich ja nicht verfangen. Doch diesesmal wird Sie ihr **Wenn** nicht schützen. Wenn vollkommen ähnliche Dinge mehr Kunst beweisen als mannigfaltige, wenn sie, sage ich, als ein Charakter der göttlichen Einsicht angesehen werden können; so muß die göttliche Weisheit nothwendig an ihnen mehr Gefallen gehabt haben.

Kallisthen.

Sie thun wohl, mein Freund! daß sie die Lehren der Weltweisen nicht wie Orakelsprüche anhören; sondern Zweifel und Einwürfe dawider aufsuchen, wo sie nur zu finden sind. Man kann niemals überzeugt seyn, wenn man niemals mit Vernunft gezweifelt hat. Ich erinnere mich diesen Einwurf, oder etwas ähnliches, in Voltairens kleinen philosophischen Schriften gelesen zu haben. Allein, wie es den gar zu lebhaften Köpfen zu gehen pflegt, sie sind zu unstät, irgend eine tiefsinnige Schrift mit der erfoderlichen Anstrengung durchzulesen. Sie sehen sich mit flüchtigen Bliken nur immer nach Gedanken um, die hervorstechen, die einem Einfalle ähnlich sind. Diesen setzen sie Einfälle entgegen, die noch glänzender sind, und glauben philosophirt zu haben. Ins besondere wird **Voltaire** ganz gewiß nicht

 mehr,

mehr, als höchstens einen Blik in die Schriften des Leibniz gethan haben; denn Leibniz war doch immer noch ein Deutscher, ob er gleich seine Theodicee französisch geschrieben. Hier mag er von ungefehr erblickt haben, Leibniz behaupte, es sey der göttlichen Weisheit unanständig, zwey nicht zu unterscheidende Dinge in die Welt zu setzen; und glaubte er gelesen zu haben, es würde mehr Kunst, mehr Geschiklichkeit erfodert, mannigfaltige Dinge, als vollkommen ähnliche zu verfertigen. Ohne sich weiter um das System des Weltweisen, oder um seine Gründe zu bekümmern, begnügt er sich, auf seine Weise, zu untersuchen, ob es schwerer sey, mannigfaltige, oder ähnliche Dinge hervorzubringen. Nun hören Sie aber wie es Leibniz genommen hat. Sie wissen, er hat durch unumstößliche Beweise dargethan, daß die göttliche Weisheit nichts ohne zureichenden Grund wählen könne, Wenn also zwey nicht zu unterscheidende Dinge in verschiedenen Orten, oder zu verschiedenen Zeiten, angetroffen werden sollen; so muß sich nothwendig begreiffen lassen, warum das eine vielmehr hier als da, oder vielmehr zu dieser als zu jener Zeit vorhanden ist. Da aber in den Dingen selbst kein Unterscheid zu finden seyn soll, der Raum und die Zeit aber an sich selbst der Wahl keinen Ausschlag geben können; so kann kein Bewegungsgrund den göttlichen Willen bestimmt haben, und also kann unmöglich eine Wahl geschehen seyn. Sehen Sie

nun

nunmehr, warum Leibniz sagt: vollkommen ähnliche Dinge wären der göttlichen Weisheit unanständig? Nicht, daß mannigfaltige etwa mehr Geschicklichkeit erforderten; sondern weil die Weisheit alles der Zeit und dem Orte gemäß einrichtet; so kann sie an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten nicht einerley hinsetzen.

Numesian.

Ich bin beschämt. Diesesmal haben Sie mir den Sieg allzu geschwind aus den Händen gerissen, und der Vorwurf, den sie Voltairen machen, fällt mit gedoppelten Recht auf mich zurück.

Kallisthen.

An diesen vortreflichen Dichter ist man den Mangel der Gründlichkeit schon längst gewohnt, und ausser den Großen, lassen sich wenige mehr das Merkzeichen der Weltweisheit verführen, das er aushängt. Allein es wagen Leute von tiefer Einsicht in der Weltweisheit manchen witzigen Ausspruch, und glauben die schwersten Streitfragen durch glückliche Einfälle entscheiden zu können.

Numesian.

Sie meynen etwa den Weltweisen, der letzthin wider den Leibnitzischen Satz des nicht zu Unterscheidenden eine ganze Abhandlung. — — —

Kallisthen.

Rathen Sie nicht, wen ich meyne. Es giebt dergleichen unbefugte Richter in der Anarchie der Weltweisheit zu viel, als daß wir beyde zu gleicher Zeit auf einen treffen sollten. Ich rede von dem Verfasser der Pensées sur la liberté (*), einem Gelehrten, dem es gewiß an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muß es ihm nothwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern, und sie bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zurück zu führen.

Numesian.

Gut, gut; diesen Mangel der Geduld hat er noch mit manchen gemein. Ich selbst habe mich niemals überwinden können, die abstrakten Lehren der Ontologie, die im Grunde nichts mehr zu sagen scheinen, als was wir längst gewußt haben, nach der Ordnung mit Aufmerksamkeit zu lesen. Es gehört wirklich eine Art von Selbstverläugnung dazu, von dem steilen ungebahnten Wege, worauf man zur Wahrheit zu gelangen glaubt, zurück zu kehren, um sich auf der Ebene im Gehen zu üben.

Kallisthen.

Und gleichwohl thut niemand einen sichern Schritt auf der Anhöhe, der nicht vorher in der Ebene

*) Eine Schrift des nunmehr verstorbnen Herrn von Prämontval.

Ebene seine Tritte abzumessen gelernt hat. — — Eben aus der kleinen Schrift, von der mir jeßt reden, kann ich ihnen einige Beyspiele anführen, wie leicht die scharfsinnigsten Köpfe, aus Mangel einer hinlänglichen Kenntniß der Ontologie fehlen können. Sie werden sich unstreitig zu erinnern wissen, was der Verfasser in einer Anmerkung für einen Beweis von dem Saße des nicht zu Unterscheidenden verspricht. Er hält nähmlich dafür, man kenne alle einzelne Dinge zu gleicher Zeit als Arten und Geschlechter betrachten. Als Arten, in Ansehung derjenigen Geschlechter, in welchen sie unmittelbar enthalten sind, und die man insgemein für die untersten Arten anzusehen pflegt. Als Geschlechter hingegen in Betrachtung ihrer verschiedenen Abänderungen, denen sie unterworfen sind, und die wiederum ihre Unterarten haben, und so unendlich fort. Nun sagt er ferner, da es ganz ungereimt sey, zwey vollkommen ähnliche Arten oder Geschlechter in der Natur anzunehmen; so kenne dieses eben so wenig von zweyen einzelnen Dingen behauptet werden: denn die Reihe der Arten und Geschlechter gehet, seiner Meynung nach, bis ins Unendliche fort.

Numesian.

Nun? finden Sie denn an diesem Beweise etwas auszusetzen?

Kallisthen.

Wenn es wahr ist, was dieser Schriftsteller versichert, daß ihn nehmlich diese Gründe lange Zeit vorher auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden geführt haben, bevor ihm bekannt war, daß es eine Leibnitzische Weltweisheit gebe; wenn dieses wahr ist, sage ich; so haben wir ein Exempel mehr, wie wenig von der Richtigkeit der Folge auf die Wahrheit der Gründe geschlossen werden kann. Denn erstlich ist es falsch, daß ein einzelnes Ding gegen seine Abänderungen als ein Geschlecht sollte angesehen werden können. Ein Ding gehört alsdenn erst zu den einzelnen Dingen, wenn alles was ihm zukommen kann, vollkommen bestimmt ist. So lange noch nicht ausgemacht ist, ob ihm dieses oder jenes zukomme, oder nicht zukomme; so lange gehört das Ding noch zu einer Art, oder zu einem Geschlechte, und kann nirgends anders, als in der Absonderung anzutreffen seyn: denn der Begriff einer Art ist etwas allgemeines, dergleichen in der Natur nirgend anders, als in den darunter begriffenen Individuis gefunden wird. Ein jeder weis, daß alles an einem Dinge, seine Zufälligkeiten und ihre Abänderungen nicht ausgenommen, vollkommen bestimmt seyn muß, wenn es wirklich vorhanden seyn soll. Nun sagen Sie mir einmal, wie hat unser Schriftsteller glauben können, bey einem einzelnen Dinge, einem Dinge, das von allen

Sei-

Seiten her vollkommen determinirt ist, noch Unterarten anzutreffen? Oder hat er irgend behaupten wollen, es wäre nie ein Ding von allen Seiten her bestimmt? Wie ist es denn möglich, daß es vorhanden seyn kann?

Numesian.

Allein dringen Sie auch unserm Weltweisen nicht eine Erklärung von Arten und Geschlechtern auf, zu der er sich niemals verstehen dürfte? Sie nehmen die Wolfische Definition von einer Art an; er aber mag vielleicht darunter nichts anders, als eine Menge ähnlicher Dinge zusammen genommen verstanden haben, ohne daß es nöthig sey, die völlige Bestimmung dieser einzelnen Dinge aufzuheben. Sie können immer noch in etwas unterschieden seyn, und dennoch zusammen genommen eine gewisse Art, oder ein gewisses Geschlecht ausmachen.

Kallisthen.

Gut! Er kann die Worte nehmen, wie er will, die Sache bleibt deswegen immer noch einerley. Ich sage, nach eben dieser Erklärung müssen alle Dinge zu einerley Art gehören, die eben dieselbe Aehnlichkeit mit einander gemein haben; denn ihr besonderer Unterschied kömmt hierbey gar nicht in Betrachtung. Sehen Sie nunmehr, warum es ungereimt ist, zwey vollkommen ähnliche Arten anzunehmen? Allein wie kann

man

man dieses auf zwey einzelne Dinge ziehen? Warum können diese nicht vollkommen einerley Abänderungen haben, und in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit existiren? Ich finde zwischen diesen beyden Sätzen nicht die mindeste Verbindung. Zwo Arten können unmöglich in Ansehung des Raums oder der Zeit unterschieden seyn, weil Raum und Zeit bey der Bestimmung der Arten und Geschlechter gar nicht in Betrachtung kommen; warum kann dieses aber nicht von einzelnen Dingen gesagt werden? Jedoch vielleicht hat unser Schriftsteller nur erweisen wollen, es könnten keine zwey vollkommen ähnliche Dinge zu gleicher Zeit und in eben demselben Raume angetroffen werden? Wenn dieses ist; so hat er vollkommen Recht. Allein alsdenn enthält seine Lehre nichts, als was man Jahrhunderte vor **Leibnitzen** eingesehen hat, und sie ist noch sehr weit von denjenigen entfernt, was man den Satz des nicht zu Unterscheidenden nennet.

Numesian.

Es thut mir wirklich leid, daß ich Ihnen Recht geben muß. Denn da **Leibnitz** von seinem Lehrsatze keinen Beweis gegeben; so wäre es wirklich zu wünschen, daß die Gründe unsers Schriftstellers eben so richtig, als neu wären.

Kallisthen.

Haben wir nicht Gründe genug, welche die Wahrheit dieses Lehrsatzes auf eine überzeugende Art darthun? Es ist wahr, Leibnitz scheinet sich mit der Induction begnügt zu haben; allein haben es seine Nachfolger an Beweisthümern fehlen lassen? Nichts kann, meinem Urtheile nach, überzeugender seyn, als der Beweis, den Wolf davon gegeben. Ja aus der allgemeinen Harmonie aller Dinge fließet dieser Satz so natürlich, daß man unmöglich diesen bestreiten kann, ohne jenen zu läugnen. Denn wenn alles auf das genaueste mit einander verknüpft ist; so können in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit unmöglich zwey vollkommen ähnliche Dinge anzutreffen seyn, ohne daß die ganzen Reihen von beyden Seiten sich vollkommen ähnlich wären. Wie gehet dieses aber an, wenn wir diese beiden Dinge nicht in zwey ähnliche Welten versetzen wollen?

Numesian.

Je nun! wenn es weiter nichts ist, so wollen wir immer zwey ähnliche Welten vorhanden seyn lassen. Wer das Daseyn zweyer nicht zu unterscheidenden Dinge annimmt, der wird ganz gewis kein Bedenken tragen, mit dem Demokritus auch vollkommen ähnliche Welten für möglich zu halten.

Kallisthen.

O! des Demokritus Meynung hält den Angriff der Leibnitzianer noch weit weniger aus. Nichts wird ihnen leichter, als die Unmöglichkeit vieler Welten, die sich vollkommen ähnlich sind, zu beweisen. Denn entweder werden sie mit einander verknüpft seyn, oder nicht. Sind sie es, so machen sie nicht mehr als eine einzige Welt aus: denn alles gehört durchgehends zu einer einzigen Kette. Sind sie es nicht; so müssen sie entweder in etwas verschieden seyn, oder sie sind sich vollkommen ähnlich. Im ersten Falle kann unmöglich etwas vollkommen ähnliches in beiden Welten anzutreffen seyn, weil in jeder Welt eines mit allem auf das genaueste verknüpft seyn muß. In dem letztern Falle hingegen sind diese Welten gar nicht von einander zu unterscheiden, ich meyne, sie sind auch nicht einmal durch den Raum, oder durch die Zeit zu unterscheiden. Wenn sie aber durch keinen innern Unterschied, und auch nicht durch den Raum, oder durch die Zeit zu unterscheiden sind; so machen sie nicht mehrere, sondern in der That nur eine und eben dieselbe Welt aus, und die Vielheit, die wir uns dabey vorstellen, ist eine bloße Chimäre.

Numesian.

Eine bloße Chimäre? Und warum? Heißt dieses nicht den Satz des nicht zu Unterscheiden.

wenden voraussetzen, eben da man ihn beweisen sollte?

Kallisten.

Nicht doch! Sie wissen, daß zwey ähnliche Dinge, die auch nicht einmal durch den Raum, oder durch die Zeit erkannt und von einander unterschieden werden können, Jahrhunderte vor Leibnitzen eben so viel galten, als zwey Dinge, die nicht zwey sind. Man mag einen einzigen Begriff so vielmal hinsetzen, als man immer will, so machen diese Hinsetzungen nur deswegen eine Vielheit aus, weil die eine, entweder nach der andern, oder neben der andern angenommen wird. Was heißt dieses aber anders, als, weil sie in einem verschiedenen Raume, oder zu verschiedenen Zeiten angenommen worden? Hebt man diesen Unterschied auf, so werden alle diese Begriffe gleichsam zusammen fließen, und bloß ein einziges Ding ausmachen. Wenn Leibnitz die innere Möglichkeit zweyer vollkommen ähnlichen Dinge zugesteht; so verstehet er es nur so, daß Gott sich eben dasselbe Ding in verschiedener Verbindung der Zeit, oder des Raumes vorstellen, und auch wirklich hervorbringen könne, wenn er es vermöge seiner unendlichen Weisheit für gut befände.

Numesian.

Also kann sich Gott selbst keine zwey Dinge vorstellen, die nicht entweder einen innerlichen

oder wenigstens einen äusserlichen Unterschied haben?

Kallisthen.

Eben so wenig, als er sich zwey Dinge vorstellen kann, die nicht zwey sind.

Numesian.

Nunmehr, gute Nacht Hazard! — — Oder haben Sie es noch nicht gelesen, was für Mühe sich eben dieser Verfasser in einer neuern Schrift (du Hazard sous l'empire &c.) giebt, den Leibnitzianern ein Ungefehr aufzudringen, nach welchem ihr Gott zu wirken genöthigt seyn soll? Numehr sind seine rethorische Figuren ganz gewiß vergeblich angebracht. Denn die zwey vollkommen ähnlichen Dinge, die er in dem göttlichen Verstande vor der Schöpfung annimmt, davon Gott eins auf Gerathewohl gewählt haben müßte, können, mit Leibnitzen zu reden, nichts anders seyn, als ein einziger Begriff, den sich Gott in verschiedener Verbindung des Raums, oder der Zeit vorgestellet hat. Er hatte also nur zwischen zwoen verschiedenen Verbindungen zu wählen, wobey es unmöglich an Bewegungsgründen gefehlt haben kann, seinen Willen zu bestimmen.

Kallisthen.

Ich habe diese kleine Premontvalsche Schrift noch nicht gelesen; allein alle Einwürfe dieser

Schrift

Schriftstellers wider die Leibnizische Weltweisheit, sind fast alle von gleichem Schlage. Man darf nur die Ontologie ein wenig zu Rathe ziehen, um die Schwäche seiner Gründe vollkommen einzusehen. Der Haupteinwurf, auf welchen er sich in seinen Pensées sur la liberté allenthalben stützt; und der den Leibnitzischen Unterschied zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten aufheben soll, ist, meines Erachtens, nichts als ein spitzfündiger Trugschluß, dessen Blöße man mit leichter Mühe entdecken kann.

Numesian.

Und gleichwohl kenne ich so manchen eifrigen Leibnitzianer, den dieser Einwurf in Verlegenheit gesetzt hat. Eine zufällige Wahrheit, heißt es setze eine gewisse Bedingung voraus, unter welcher sie Statt findet. Nun zeigt man ihnen aber, daß es bey einem jeden mathematischen Satze eine Bedingung giebt, die den Satz wahr macht; Wie kann also dieser Umstand die sogenannte zufälligen Wahrheiten unterscheiden? Sie suchen zwar zwischen der Bedingung, die bey mathematischen Wahrheiten vorausgesetzet wird, und zwischen derjenigen, die zu einer zufälligen Wahrheit gehöret, einen Unterschied ausfündig zu machen; allein vergebens.

Kallisthen.

Dieß kann seyn; denn die eifrigsten Leibnitzianer sind nicht immer diejenigen, die sich seine

Gründe am besten zu Nutze zu machen wissen. Der Geist der Partenlichkeit blendet die Augen der scharfsichtigsten Weltweisen. — — — Wir werden uns heute nicht lange unterhalten können. Aber doch noch ein Paar Worte! Und mehr braucht es auch nicht, als ein Paar Worte, Ihnen zu zeigen, daß sich die ganze Schwierigkeit, die man in dieser Lehre zu finden glaubt, bloß auf einen Mißverstand gründet. Premontval, so wie diejenigen, die, seine Gründe nicht zu widerlegen gewußt, haben geglaubt, es wäre zu einer bedingten Wahrheit genug, wenn man sich des Wörtchens wenn dabey bedinen könne. Sie haben sich daher billig verwundert, da sie gesehen, sie könnten alle mathematische Wahrheiten mit einem wenn ausdrücken. Leibnizen und Wolfen hingegen würde dieses gar nicht befremdet haben. Sie wußten allzuwohl, daß man einen jeden kategorischen Satz in der Mathematik in einen bedingten verwandeln könne, wenn man die wesentliche Bestimmung, welche das Subjekt in seiner Unterart bestimmt, zu einer Bedingung macht (*). Werden aber die Wahrheiten deswegen zufällig? Wir wollen sehen. Ich werde mich des Beyspiels des Herrn von Premontval bedienen. Alle Winkel eines Triangels zusammen sind so viel, als

(*) Siehe Wolfens lat. Logik. §. 226. Praepositiones categoricae aequivalent hypotheticis & ad eas reduci possunt.

als zween rechte Winkel, oder, um diesen Saß bedingungsweise auszudrücken; wenn ein Raum von drey Seiten eingeschlossen wird, so sind ꝛc. Was setzt dieser Lehrsatz voraus? Daß etwa ein Triangel vorhanden sey? Keinesweges! Er setzt nur voraus, daß drey Seiten ohne Widerspruch einen Raum einschliessen können. Diese Wahrheit ist nothwendig; denn der Begriff eines Triangels enthält nothwendig keinen Widerspruch. Nunmehr zeichnen Sie einen Triangel auf den Tisch, und sagen Sie: dieser Triangel hat drey Winkel, die so viel sind ꝛc. Was setzt nunmehr dieser Satz zum voraus? Ohne Zweifel, daß die Figur, die Sie gezeichnet haben, ein Triangel sey. War es aber nothwendig, daß Sie hier einen Triangel zeichneten? Gewiß nein! Denn der Gegensatz: „ diese Figur ist kein Triangel " enthält keinen Widerspruch. Also ist ihr Satz zufällig, und nur in einem gewissen Falle wahr. Sie können dieses sehr leicht auf alle Wahrheiten ohne Unterschied anwenden, und daraus den Schluß machen, daß ein Satz, welcher eine bloße Möglichkeit voraussetzet, unbedingt und nothwendig sey; denn ein mögliches Ding ist nothwendig möglich, oder was keinen Widerspruch enthält, enthält nothwendig keinen Widerspruch. Hingegen ein Satz, der eine nicht nothwendige Wirklichkeit voraussetzt, ist nur zufällig wahr, Dieses sind die Grenzen die den Meßkünstler von dem Naturkündiger scheiden. Jene setzt nur die Möglichkeit gewisser Begriffe vor-

voraus, statt daß sich dieser mit den Dingen, so wie sie wirklich sind, beschäftiget.

Numesian.

Ich begreife dieses alles sehr wohl. Allein eine einzige Schwierigkeit liegt mir noch im Wege, die ich Sie bitte, mir zu heben. Fließt nicht aus ihrer Erklärung, daß ein jeder Satz, der eine nothwendige Bedingung voraus setzt, selbst nothwendig seyn müsse?

Kallisthen.

Unwidersprechlich.

Numesian.

Nun setzt aber die Existenz dieser Welt eine nothwendige Wahrheit, das Daseyn Gottes, voraus, und dennoch gestehen die Leibnitzianer, daß sie zufällig sey.

Kallisthen.

Ihr Einwurf würde vollkommen gegründet seyn, wenn diese Welt nichts weiter, als bloß das Daseyn Gottes, voraussetzete; allein der Wille Gottes wird eben sowohl dazu erfodert, als sein Dasein. Sein Wille aber ist nicht nothwendig.

Moses Mendelssohns
Philosophische
Schriften.

Zweyter Theil.



Wien,
gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
kais. königl. Hofbuchdr. und Buchhändl.
1783.

I.

Rhapsodie,

oder

Zusätze zu den Briefen

über die

Empfindungen.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. **Maupertuis** die Worterklärung angenommen: **die angenehme Empfindung sey eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen, eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen.** Es liegt aber in dieser Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdienet: denn die kleinste Unrichtigkeit in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigsten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieser Erklärung müßten wir jede unangenehme Empfindung hassen, aus unserer Seele getilgt und vernichtet zu sehen wünschen. Wenn wir aber auf uns selbst Achtung geben; so bemerken wir, daß bey einer unangenehmen Empfindung unsere Verabscheuung nicht allezeit auf die Vorstellung, sondern mehrentheils auf den Gegenstand der Vorstellung gerichtet ist. Wir wünschen nicht allzeit das **Nichthaben** der Vorstellung, wie die Erklärung hei-

heischet, sondern in vielen Fällen blos das **Nicht-seyn** des Gegenstandes. Wir mißbilligen das geschehene Böse, wir wünschten, daß es nicht geschehen sey, oder daß es in unserer Macht stünde, es wieder gut zu machen. Ist aber das Uebel einmal geschehen, ist es ohne unser Verschulden geschehen, und ohne daß wir es verhindern können; so hat die Vorstellung davon vielmehr einen starken Reiz für uns, und wir sehnen uns dieselbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergegangene **Lissabon** reitzte unzählige Menschen, diese schreckliche Verwüstung in Augenschein zu nehmen. Nach dem Blutbade bey *** eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäete Schlachtfeld. Der Weise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod dieses Uebel verhindert haben würde, wadete, nach geschehener That, durch Menschenblut, und empfand ein schauervolles Ergötzen bey Betrachtung dieser schrecklichen Stätte. Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist; so wünschen wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht dieses nicht zu wissen, sondern dem Uebel abzuhelfen. Wenn ihm aber nicht auch abzuhelfen ist; so wollen wir doch von jedem Umstand unterrichtet seyn, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, so bald es geschehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, daß unsere Mißbilligung, unser Widerwillen, mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung gehet. Eine jede Vorstellung stehet in einer doppelten Beziehung; einmal auf

die

die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist, und so dann auf die Seele, oder das denkende Subject, davon sie eine Bestimmung ausmachet. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich, als Bild des Gegenstandes von Mißbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive, und die subjektive, nicht zu vermengen, oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieser beiden Beziehungen richtig auseinander zu setzen, müssen wir zu ihrem Ursprunge zurück, und die Spur davon daselbst aufsuchen. Durch jede Bestimmung eines Dinges wird in demselben entweder etwas gesetzt, oder etwas aufgehoben, das heißt, durch jedes Merkmaal, wodurch sich ein Ding unterscheidet, wird Etwas entweder von ihm bejahet, oder verneinet. Alle endliche Dinge haben bejahende und verneinende Merkmaale. Jene sprechen dem Dinge etwas Sachliches zu, diese etwas ab. Man verstehet mich schon, daß hier von wahren Bejahungen und Verneinungen die Rede ist, nicht von solchen, die blos in Worten bestehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, so wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache seyn.

Die bejahende Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, so wie die verneinende Merkmale derselben die Elemeute ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahende Merkmale, in so weit sie in der That bejahend sind, stimmen mit einander überein, wie ich in dem ersten Theile dieser Schriften (S. 145) deutlich gezeiget; sie geben also dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas Gemeinschaftlichen übereinstimmet, d. i. **Vollkommenheit.** Die verneinende Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten selbst, in so weit sie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden sind, können sich einander widersprechen, und also wechselsweise aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Mißstimmung derselben, **Unvollkommenheit.**

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas Sachliches setzen, erregen **Wohlgefallen** und **Behaglichkeit;** die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas Sachliches verneinende Merkmale werden mit Mißfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache, oder von der **anschauenden Erkenntniß,** nicht von einem bloßen Bewußtseyn der Zeichen und Worte, durch welche diese Merkmale ange-

deu-

deutet werden; denn dieses läßt die Seele in einem gleichgültigen Zustande, und erregt weder Wohlgefallen, noch Mißfallen. Hingegen können wir durch das Anschauen und Erkennen der Sache selbst, kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen, oder Mißfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas setzet oder aufhebt.

Dieses Wohlgefallen und Mißfallen aber beziehet sich auf den Gegenstand, gehet nur auf die Sache, der das bejahende, oder verneinde Merkmal zukömmt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subjekt, auf die Seele hingegen, ist das Wahrnehmen und Erkennen der Merkmale, so wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Mißfallens an denselben, etwas Sachliches, das in derselben gesetzt wird, eine bejahende Bestimmung, die der Seele zukömmt; daher muß jede Vorstellung, wenigstens in Beziehung auf das Subjekt, als ein bejahendes Prädikat des denkenden Wesens etwas wohlgefallendes haben. Denn selbst das Bild eines Mangels in dem Gegenstande, so wie die Aeusserung der Unlust an demselben, sind keine Mängel des denkenden Wesens; sondern vielmehr bejahende und sachliche Bestimmungen desselben. Wir können keine gute Handlung wahrneh-

nehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden, keine Böse, ohne Mißbilligung der Handlung selbst, und innern Abscheu für dieselbe. Allein das Erkennen einer bösen Handlung und das Mißbilligen derselben, sind bejahende Merkmaale der Seele, sind Aeuserungen der Geisteskräfte in Erkennen und Begehren, sind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieser Beziehung Lust und Wohlgefallen erregen müssen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen guten und bösen Eigenschaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müssen in einer zweyfachen Beziehung erwogen werden, in Beziehung auf den **Gegenstand**, oder auf die Sache, der sie außer uns zukommen, und in Beziehung auf den **Vorwurf**, oder auf das denkende Wesen, das sie wahrnimmt. Das Gute ist in beiden Beziehungen angenehm, d. i. es ist nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenstande; sondern es vermehret auch, als Vorstellung betrachtet, die bejahende Merkmaale des denkenden Wesens, und muß in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böse hingegen ist unangenehm von Seiten des Gegenstandes, als **Urbild** ausser uns betrachtet, indem es, in dieser Beziehung, in einem Mangel, in einer Verneinung etwas Sachlichen bestehet; aber als Vorstellung, als Bild in uns selbst betrachtet, das die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, wird die Vorstellung des

Bö-

Bösen selbst ein Element der Vollkommenheit, und führet etwas Angenehmes mit sich, daß wir keinesweges lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Ueberhaupt erregt, nach dieser Bemerkung, das unvollkommene Böse und Mangelhafte allezeit eine vermischte Empfindung, die aus einem Mißfallen an dem Gegenstande, und aus dem Wohlgefallen an der Vorstellung zusammengesetzt ist. Im Ganzen betrachtet, wird eine solche Vorstellung angenehm, oder unangenehm seyn, je nachdem die Beziehung auf den Gegenstand, oder die Beziehung auf uns, überwiegt, die herrschende wird, und die andere verdunkelt, oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenstand zu nahe angehet, wenn wir ihn als einen Theil von uns oder gar als uns selbst ansehen; so verschwindet das Angenehme der Vorstellung ganz, die Beziehung auf das Subjekt wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subjekt und Objekt gleichsam in einander fallen: daher die Vorstellung nichts angenehmes haben, sondern blos schmerzhaft seyn wird. Von dieser kann man mit Recht sagen, daß wir sie lieber nicht haben, als haben möchten; indem alle Triebfedern der Seele sich wider dieselbe setzen, und zu entfernen suchen.

Von dieser Art ist der sinnliche Schmerz. In so weit er unsern Körper zum Gegenstande hat, den wir von uns selbst zu trennen, nicht im Stan-

Stande sind, verschwindet der oben bemerkte Unterschied zwischen den Beziehungen; denn Vorwurf und Gegenstand sind auf das unzertrennlichste vereiniget; daher hat diese Empfindung, so lange sie gegenwärtig ist, und in der Seele herrschet, nichts Angenehmes für uns. Blos in ihrer Abwesenheit, wenn wir von derselben befreyet sind, läßt sie ein Erinnern zurück, das wir Frohseyn nennen, und in der That eine angenehme Empfindung ist, aber eigentlich hieher nicht gehöret. — Das Bewußtseyn eines Mangels an uns selbst, am Leibe oder an der Seele, eines Uebels, das uns anhänget, oder bevorstehet, u. s. w. ist in den mehresten Fällen schlechterdings unangenehm, und wir möchten eine solche Vorstellung lieber gar nicht haben, weil wir hier abermals so wohl der Gegenstand, als der Vorwurf des Uebels sind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorstellung seyn sollte, nicht wohl unterscheiden können. Indessen zeigen sich doch schon hier Spuren des subjektiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. sind nicht ganz ohne allen Reitz für die Seele. Wie würden sie sonst im Erhabenen und Majestätischen so wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht sehr sinnlich wird, und sich ganz der Seele bemeistert; so sind wir sehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns so sehr fürchten. Wenn wir von einer schwindelnden Höhe heruntersehen; so regt sich der Körper gleichsam mechanisch und nimmt

gera-

gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichste ist. Ich habe einen Trübsinnigen gekannt, der gewisse Worte auszusprechen, mehr als den Tod fürchtete, und in der Angst, sie etwa wider seinen Willen ausgesprochen zu haben, wiederholte er sie unzählige Malen. Die Gefahr selbst hat einen solchen Reiz für den Menschen, daß ein jeder sich bestrebt, einen geringern, oder größern Grad derselben in der Nähe kennen zu lernen. Diese Bemerkung werden die Erzieher der Jugend, zu ihrem Verdrusse, sehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft schildert, die mit einer gewissen Handlung verknüpft ist: so erregt man in den edelsten Gemüthern nur einen desto stärkern Trieb, diese Gefahr zu bestehen. Es ist wahr, wenn die Gefahr übersteiglich ist; so kömmt der Begriff der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, seine Kräfte zu versuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der größten Vollkommenheiten des Menschen ist. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich ist, hat sie noch immer etwas Reizendes für die Seele, und ich glaube, wenn ein Phönix erschiene, oder das Haupt der Medusa zu sehen wäre; so würde zwar ein jeder die Gefahr scheuen, und die Augen wegwenden, aber sicherlich einen mächtigen Reiz zu widerstehen, und gleichsam mit sich selbst zu kämpfen haben.

Trift

Trift das Uebel nicht uns selbst, sondern unsere Nebengeschöpfe; so kömmt es auf Temparament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Wesen nicht so leicht mitfühlen, können sich an Schauspielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeschöpfe leiden, und elend sind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrhäuser, blutige Schaugerüste u. d. g. locken sie in der Natur weit stärker, als die rührendste Geschichte in der Nachahmung, und was die rohesten Gemüther thun, muß doch, so unsittlich es seyn möchte, seinen Grund in der Natur des Menschen haben. Ich habe zwar im ersten Theile (S. 113.) die Fälle mit Recht unterschieden, wo das Mitleiden durch eine schädliche Verwöhnung, unterdrückt werden muß, wenn der Zuschauer Vergnügen empfinden will, von denjenigen Fällen, wo sich das Vergnügen des Zuschauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeschöpfe erregt wird. Auch die Ursachen des Vergnügens, die ich daselbst angegeben, scheinen mir noch jetzt nicht ungegründet. Man lenket, in dem ersten Falle, die Aufmerksamkeit von den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und siehet blos auf die guten Eigenschaften der handelnden Wesen, die uns Vergnügen machen; und in dem letztern Falle ist es die mit dem Mitleiden verbundene Liebe, die so sehr reitzet. Diese Betrachtungen sind in der Natur der menschlichen Seele gegründet; allein sie sind nicht die einzigen ausschliessenden Ursachen

des

des Vergnügens, das uns rührende Gegenstände gewähren. Durch die zu Anfange dieser Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden, zu glauben, eine jede Vorstellung einer objektiven Unvollkommenheit sey schlechterdings unangenehm. Wie gehet es aber zu, daß traurige Schauspiele gleichwohl sehr angenehm seyn können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muß man die objektiven Vollkommenheiten aufsuchen, die etwa unvermerkt mit einfließen, und wie man glaubet, die einzigen Ursachen des Vergnügens sind. Allein nach meiner obigen Betrachtung, giebt es, unabhängig von diesen Ursachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner ist. Ich habe gezeigt, daß die objektive Unvollkommenheit keine reine Unlust, sondern eine vermischte Empfindung errege. Von Seiten des Gegenstandes, und in Beziehung auf denselben, empfinden wir, bey der anschauenden Erkenntniß seiner Mängel, zwar Unlust und Mißfallen; allein von Seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftiget, das heißt ihre Realität vermehrt, und dieses muß nothwendig Lust und Wohlgefallen verursachen. Wenn nur der Zuschauer nicht empfindsam genug ist, mit dem leidenden Wesen zu sympathisiren; wenn er nicht in seinem Nebengeschöpfe sich selbst fühlet, sondern roh genug ist, was nicht er selbst ist, in eine gewisse Entfernung von sich zu setzen; so ist er sehr geschickt, das

Ob-

Objektive von dem Subjektiven zu trennen, und das Leiden seiner Nebengeschöpfe, daran er zumal nicht Schuld ist, mit einer Art von Wohlgefallen anzuschauen.

Ich habe also den Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er sagt, die Seele sehne sich nur bewegt zu werden, und sollte sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Dieses ist in dem genauesten Verstande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorstellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders, als angenehm seyn können. Das Vergnügen hat freylich so wenig, als der Wille, etwas anders als ein wahres, oder anscheinendes Gut zum Grunde; allein dieses Gute darf nicht immer in dem Gegenstande ausser uns, in dem Urbilde gesucht werden. Selbst die Mängel und Uebel des Gegenstandes können, als Vorstellungen, als Bestimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm seyn. Wenn es an dem ist, daß die Seele in gewissen Gemüthsbewegungen gar nichts Angenehmes findet, und sich derselben ganz entäussern zu können wünschet; so geschiehet es nur alsdenn, wenn der Gegenstand davon wir selbst sind oder uns so nahe angehet, daß wir gewohnt sind, uns an dessen Stelle zu setzen, und alles, was ihm betrifft, auf das lebhafteste mitzufühlen. Alsdenn wird das Objektive der Vorstellung sich

ganz

ganz der Seele bemeistern, und das Subjektive unterdrücken.

Empfindsameren und wohlgezogenen Gemüthern sind die grausen Gegenstände der Natur, die den rohen Menschen ergötzen, zu heftig. Sie sympathisiren zu lebhaft mit ihren Nebengeschöpfen, setzen sich in die Stelle des Leidenden, fühlen seine Schmerzen, wie ihre eigene, und schwächen dadurch das Angenehme der Vorstellung zu sehr. Sollen ihnen dergleichen Vorstellungen gefallen; so muß das Objektive derselben geschwächt, in einige Entfernung gesetzt, oder durch Nebenbegriffe gemildert und verdunkelt werden. Die schrecklichsten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur; sondern in Erzählungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie lesen die Geschichte großer Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufte, von welchen sie sicherlich keine Zuschauer seyn möchten, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Die zartesten, mit dem Dichter zu reden, weichgeschaffensten Seelen der Kinder ergötzen sich an der Erzählung schrecklicher Abentheuer, aus den Zeiten der Vorwelt, ergötzen sich und zittern vor Furcht. Diese unschuldigen Ergötzlichkeiten einer angebornen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben, wäre mehr als menschenfeindlich von der Natur der menschlichen Seele gedacht. Lukrez hat sie längst von dieser Beschuldigung losgesprochen:

Non quia vexari quemqu am'st jucunda voluptas;

Er setzet zwar hinzu;

Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave'st;

Allein aus unseren obigen Betrachtungen läßt sich von solchen Erscheinungen weit besser Rechenschaft geben. Sobald wir in den Stand gesetzt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenstand zu trennen; so ist die Kenntniß des Uebels, die Mißbilligung desselben, und die Aeusserung des Abscheues für das Böse, eine sehr anziehende Beschäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen seyn kann.

Ein anderes Mittel die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewußtseyn, daß wir eine Nachahmung, und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objektiven Abscheues mildert, und das Subjektive der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert nur so lange, als nöthig ist,

un-

unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unsern größern Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. Sobald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kömmt, daß die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst ausgeziert wird, die angenehme Empfindung verstärken, und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch läßt sich begreifen, warum Leute die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an tragischen Schauspielen kein Gefallen finden. Wir haben gesehen, daß eine gewisse Fertigkeit dazu erfodert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum Besten dem Bewußtseyn des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machet; so bald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurück zu rufen, und den Geist gegenwärtig seyn zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlet Langeweile, solange er nicht getäuscht wird, und so bald die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen; so empfindet er einen bald verdrüßli-

chen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn zur Unzeit an die Nachahmung, und diese will ihn gleichwohl bereden, er sehe die Natur. Nicht selten höret man daher den gemeinen Mann bey den rührendsten Stellen eines Trauerspiels ein lautes Gelächter aufschlagen. Dieses Lachen gereicht, wie der Dramaturgist irgendwo sehr richtig bemerkt, dem Dichter, so wie dem Schauspieler, zur wahren Ehre. Es ist ein Beweis, daß ihre Kunst mächtig genug gewesen, auf den ungeübtesten Zuschauer, der nicht gewohnt ist, seine Sinne täuschen zu lassen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die sinnlichsten Merkmaale sind, die ohne der Kunst zu schaden, die Aufmerksamkeit, so oft es nöthig ist, zurück rufen; so siehet man auch, warum bemalte Bildsäulen desto unangenehmer sind, je näher sie der Natur kommen. Ich glaube, die schönste Bildsäule von den größten Künstlern bemalt, würde nicht ohne Eckel betrachtet werden können. In wachsgetriebene Bilder in Lebensgröße und natürlicher Kleidung machen einen sehr widrigen Eindruck. Da uns kein sinnliches Merkmaal überführet, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns haben; so vermissen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens,

die,

die Bewegung. In Miniatur, oder halberhobener Arbeit würde der Anblick schon leidentlicher seyn, weil hier der Kunst unbeschadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterschieden werden kann.

Es giebt einen verzärtelten Geschmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidiget, wenn der Ausdruck stark ist, und das Objekt lebhaft schildert. Diesen zu befriedigen müßte das Objektive zu sehr geschwächt, das heißt, die Täuschung selbst verhindert werden; wodurch das Schauspiel seinen Reiz verlieren, und unschmackhaft werden würde. Die Kunst muß alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuschung, vollkommen zu machen, und sie kann es sicher den zufälligen Umständen, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tausend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunst stehenden Nebendingen, überlassen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben, daß sie Kunst und nicht Natur vor sich habe. Aus dieser Betrachtung lassen sich sowohl für den Dichter als für den Schauspieler die Grenzen bestimmen, in wie weit sie der Natur ähnlich zu seyn, trachten müssen.

Von der Sinnenlust habe ich gesagt, sie bestehe in einem Gefühle von der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm ist. Ich habe also die Bewegungen in Körper,

als den Gegenstand, die Seele aber bloß als eine Zuschauerinn betrachtet, die sich an dieser Vorstellung vergnüget, weil sie eine objektive Vollkommenheit wahrnimmt, und zwar eine solche, die sie näher angehet, indem der Gegenstand davon ein Wesen ist, mit dem sie auf das genaueste verbunden ist. Es giebt aber noch eine andere Quelle des Vergnügens bey der Sinnenlust, die nicht aus der Acht gelassen werden muß. Die Seele genießt das Wohlseyn ihres Körpers nicht bloß als Zuschauerinn, so wie sie etwa überhaupt die Vollkommenheit ihres Gegenstandes mit Behaglichkeit wahrnimmt; sondern es erwächset ihr selbst durch die Sinnenlust kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das Angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmassen der Sinne entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele, und da bey einer sinnlichen Wollust das ganze Nervengebäude in eine harmonische Bewegung gebracht wird; so muß der ganze Grund der Seele, das ganze System ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmäßige Art bewegt, und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniß, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht, und in Uebung erhalten, das ist, die Seele selbst in einen bessern Zustand versetzt. Auf solche Weise entspringt das Vergnügen der Seele

bey

bey der Sinnenlust nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers; sondern zugleich aus der in die Seele selbst zukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Uebung der Empfindungs und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, daß ich durch diese Betrachtungen der sinnlichen Wollust zu sehr das Wort rede, indem ich sie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötzlichkeiten der Sinne verdammet, und dem Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern; sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntniß und die dunkeln Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen. Wir handeln eben sowohl wider die Absichten des Schöpfers, wenn wir diese, als wenn wir jene vernachlässigen. Nur alsdenn machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniß verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuß einer jeden sinnlichen Lust befördert allerdings, wenigstens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, sowohl das Wohlseyn unseres Körpers, als die Vollkom-

menheit der Empfindungen und Triebe unserer Seele: allein wenn das Maaß überschritten, oder der Entzweck verfehlt wird; so ziehet die Wohllust für beydes, sowohl für den Körper, als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach sich, die das Gute unendlich überwiegen, das sie gewähret. Wer bey der Berathschlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Bestimmungen ihre Wichtigkeit läßt, und der Sinnenlust nur den gebührenden Theil an seiner Glückseligkeit einräumet, der handelt offenbar den Absichten seines allgütigen Schöpfers gemäß, und kann den Genuß der sinnlichen Ergötzlichkeiten mit zu den guten Handlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenlust erinnert worden, gilt mit gehöriger Veränderung, auch vom sinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freylich das Unharmonische in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmassen wahr, und erlanget, wie am Ende des zehnten Briefes angeführet worden, ein aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetztes Gefühl von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm drohet. Allein zu dieser objektiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerinn wahrnimmt, kömmt in diesem Falle eine subjektive Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uebereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinne. Wenn in den Be-

wegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beym Schmerze geschiehet, eine Unordnung oder Mißstimmung vorgehet; so theilt sich diese auch der Seele mit, und zerrüttet das System der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entstehet also im Grunde der Seele ein Mangel der Uebereinstimmung, eine verminderte Realität, und das Bewußtseyn, oder auch dunkele Gefühl derselben, kann der Seele nicht anders, als unangenehm seyn.

Ueber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äussern; allein die Materie ist zu weitläufig, als daß man sie so bald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Mißvergnügens entspringen unzählige Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmaale äusserlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwo Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann; so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist, und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen; so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und ei-

ne ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Emrfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden; denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wievielerley kann diese Erscheinung werden! Man ändere nur in dem bedauertem Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit; so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der **Elektra**, die über die Urne ihres Bruders weinet, empfinden wir ein mitleidiges Trauern; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bey den Schmerzen des **Philoktets** fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Quaal, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig, und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber **Oedip** sich entsetzt, indem das große Geheimniß sich plötzlich entwickelt; wenn **Monime** erschrickt, als sie den eifersüchtigen **Mithridates** sich entfärben siehet; wenn die tugendhafte **Desdemona** sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen **Othello**, so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! Aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen

der

der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerley. Denn, da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen; so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen; welches man sehr nachdrücklich **Mitleiden** nennet. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? — Man siehet hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilet. Schrecken und Mitleiden! Ist denn das theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wen erschrickt der Zuschauer, wenn **Merope** auf ihren eigenen Sohn den Dolch ziehet? Gewiß nicht für sich, sondern für den **Aegist**, dessen Erhaltung man so sehr wünschet, und für die betrogene Königinn, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansiehet. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uebel eines andern, Mitleiden nennen; so müssen wir nicht das Schrecken, sondern alle übrige Leidenschaften, die uns von einem andern mitgetheilet werden, von dem eigentlichen Mitleiden unterscheiden. (*) — Diese Betrachtung habe

(*) **Lessing** beweiset in seiner Dramaturgie mit der ihm eigenen philosophischen Scharfsinnigkeit, daß Aristoteles nicht **Schrecken** und **Mitleiden** sondern

habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigen berührt, und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

Die

dern Furcht und Mitleiden gesetzt habe; und nach seiner Erklärung des Aristotiles, verstehet er unter der Furcht dasjenige, was wir für uns selbst, durch Mitleiden aber dasjenige, was wir für unsern Mitmenschen empfinden. Hiedurch gewinnt man wenigstens so viel, daß der weise Grieche mit sich selbst übereinstimmet; denn dieß sind seine Gedanken, die er verschiedentlich äusert, daß wir bey einer jeden tragischen Vorstellung Rücksicht auf uns selbst nehmen. Allein ich für meinen Theil läugne diese Rücksicht auf uns selbst. Wenigstens ist sie nicht nothwendig, wenn wir mit andern sympathisiren sollen. Wie oft ist der Bemitleidete nicht in solchen Umständen, in welche wir schlechterdings nie gerathen können? Daß wir leichter zum Mitleiden bewegt werden, wenn wir in ähnlichen Umständen sind, ein ähnliches Unglück ausgestanden oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geläugnet werden. Allein dieses kömmt nicht, wie Aristoteles zu glauben scheinet, aus eigensüchtiger Furcht; denn die Eigensucht ist es gewiß nicht, die unser Herz dem Mitleiden aufschließt. Es ist vielmehr das lebhaftere Selbstgefühl eines ähnlichen Uebels, das unser Mitleiden schärft, indem es uns den Leidenden, als desto bedauernswerther betrachten läßt. Aus eben der Ursache sympathisiret auch jedes Thier nur mit dem Geschrey eines Thieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leiden, daß es selbst zu einer an-

dern

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so sanft nicht sind, als das reine Vergnügen, hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darinn zu erhalten. Was blos angenehm ist, führet bald eine Sättigung, und zuletzt den Eckel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter, als der Genuß, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet; so sehnet sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzu frühe Sättigung. Bey dem sinnlichen Geschmacke zeiget die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Eckel nach sich ziehet, wenn sie nicht mit etwas Reizendem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestättiget. Zorn und Betrübniß sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben sie für einen, der sich dazu berechtiget zu seyn glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, daß mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzet nichts so sehr, als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freun-

dern Zeit gefühlt hat, itzt auf das lebhafteste verbindet, und mitfühlet. Dieser Gedanke verdienet weiter ausgeführet zu werden; allein es ist hier der Ort dazu nicht.

Freundes betrauert, begiebt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniß ungestöhrt froh zu werden. Daß die Betrübniß eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen sey, wird ein jeder einsehen, und von dem Zorne läßt es sich eben so leicht erweisen. Man weis, daß der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesetzt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe mit einander, und bringen ganz entgegengesetzte Bewegungen hervor, nachdem bald diese bald jene die Oberhand gewinnet. Bald ergießt sich das Blut in die äussere Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor, und werden feurig, das Angesicht roth, er stampft mit den Füssen, schlägt um sich, und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt, und sie sinken tief in ihre Hölen, das Angesicht erblasset, und die äussere Glieder hängen kraftlos zur Erden; dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortreflich geschildert:

> Jetzo muß er entweder ohnmächtig niedersinken,
> Oder ein starrendes Blut muß auf einmal
> feuriger werden,

Und

Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es
hub sich, und wurde
Feuriger, und goß sich vom hoch aufschwellendem Herzen
In die Minen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner
Reih' und ergrimmte.

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde, sich zu rächen; so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Affekts die Rache wie seine Glückseligkeit liebet, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft schwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen, und daher kömmt der gewaltsame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demselben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten, oder unausgedehnten, in einer stetigen, oder unstetigen Größe bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nämliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die

uns

uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können, wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Größe des Gegenstandes gewähret uns Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender machet. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der große Gegenstand uns bey seiner Unermeßlichkeit, keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See, oder eine unfruchtbare Ebene, die vor keinen Gegenständen unterbrochen wird; so verwandelt sich der Schwindel zuletzt in eine Art von Eckel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung bestätigt es zur Genüge. Hingegen ist die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Größe eines bewundernswürdigen Genies, die Größe erhabener Tugenden, so mannigfaltig als groß, so vollkommen, als mannigfaltig, und die Unlust, die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für selige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermeßliche

Voll-

Vollkommenheit Gottes gedenken! Unser Unvermögenheit begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück. Aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Misvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung, wagen wir den zweyten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Eckel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung, und wir wären glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttliche Vollkommenheiten zu begreifen, seyn könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist: so kann man wohl sicher schliessen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch giebt es noch weit weniger ein reines Mißvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Mißvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimärische Begriff, den man sich von den unvollkommensten Wesen machet, muß einiges Vergnü-

 gen

gen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr, um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniß ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Kontrast lächerlich, und schämet sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen ist, das sich nur gedenken läßt, muß mit etwas Gutem vermischt seyn. Das vollkommenste Böse würde ein Wesen seyn, dem nichts als verneinende Merkmaale zukommen, ein wahres Unding! Wenn nun, wie im Vorhergehenden ausgeführt worden, die bejahenden Merkmaale eines Dinges, wenn sie anschauend erkannt werden, allezeit Lust erregen; so kann die Vorstellung keines Wesens, auch in Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, blos unangenehm seyn. Die sachlichen Bestimmungen, ohne welche kein Wesen denkbar ist, unterlassen niemals einen verhältnißmäßigen Grad der Behaglichkeit zu erregen, wodurch die Vorstellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zusammengesetzter wird. Die positiven Bestimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenstand, und auf das denkende Subjekt, davon zu Anfange dieser Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen

den Bestimmungen hingegen erregen Mißfallen in Beziehung auf den Gegenstand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der sie anschauend erkennet, und mißbilliget. Alle diese Betrachtungen müssen mit einander verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme, oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermischt und in einander verschlungen sind die einfachsten Empfindungen, die uns die Gegenstände der Natur gewähren, und um wie vielmehr müssen sie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe siehet, die mit jeder Vorstellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge, so wohl als durch die äusserliche, durch Raum und Zeit, Wirkung und Ursache, Aehnlichkeit und Gegensatz, auf eine unaussprechlich mannigfaltige Weise verbunden sind!

Als ich die **Briefe über die Empfindungen** schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begriff; allein ich sahe die erstaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der **Bibliotheck der schönen Wissenschaften**, das vortreffliche englische Werk vom **Erhabenen und Schönen** zu lesen. Der Verfasser desselben ist ein großer Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich, als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankömmt, die-

se Beobachtungen aus der Natur unserer Seele zu erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man siehet, daß ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die bloße Erfahrung war nicht hinreichend, ihm diese tiefsinnige Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sahe den Grundsatz, daß die anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine bloße Hypothese an, und die mindeste Erfahrung die der Hypothese zu widersprechen schien, war ihm Grundes genug, sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, daß dieses Grundgesetz der Empfindungen keine Hypothese, sondern eine ausgemachte, und unumstößliche Warheit sey, der läßt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung und die allergenaueste Verwandschaft, die oft nur schwer zu finden, aber doch allezeit vorhanden ist. Ich schmeichele mich keinesweges hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen, viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uebersetzung des englischen Werks nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllete!

Bey

Bey der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen, und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser des **Versuchs über die moralische Weltweisheit** (*) hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Produkt der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihre Dauer, nennet er das Moment der Glückseligkeit, und die Summe dieser Momente, die Glückseligkeit des Menschen. Von dieser Summe ziehet er die Summe der Momente der unangenehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe jetzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, so kann nichts unüberlegter seyn, als dieser Einfall. Zwo Voraussetzungen ohne welchen der Einfall nicht Statt findet, sind beide so wohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erstlich annehmen, daß unsere Empfindungen entweder reine Lust, oder reine Unlust seyen, und zweytens, daß jede Unlust die Summe der Glückseligkeit schlechterdinges vermindere. Wird es noch nöthig seyn, diese Chimären zu widerlegen?

(*) Essai de Philosophie morale.

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilliget, daß in der Welt mehr Unglück als Glück seyn müsse, weil man mehr weinen, als lachen höret. — Diesen Gedanken im Ernste zu behaupten, muß man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sey. Diese beiden Bewegungen scheinen sich dem Anblicke nach, schnur stracks entgegen gesetzt zu seyn, und gleich wohl sind sie in der Natur vollkommen einerley Ursprungs, so wie das Schwarze und Weiße einander entgegen gesetzt zu seyn scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bey allen Phänomenen sehr gewöhnlich, und da die Gemüthsbewegungen Phänomene sind; so muß man sich nicht wundern, wenn bey ihnen eben so wenig der Schluß von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringet aus der anschauenden Erkenntniß des Kontrasts zwischen einer Vollkommenheit, und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Kontrast zwischen den moralischen Vollkommenheiten, und physischen Unvollkommen-

kommen-

kommenheiten einer Person. Daher weinen wir wenn wir jetzt glücklich sind, und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieses sind Freudenthränen; oder wenn wir unglücklich sind, und uns des vorigen Glückes erinnern; welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so groß und so lebhaft ist, daß sie in der Seele herrschet, und alle Nebenbegriffe unterdrückt; so sind unsere Augen trocken, wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen. (*) Alsdenn erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenen Glücke vergleichen können; so werden wir wehmüthig, das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reitzendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, daß das Weinen eine aus Lust und Unlust vermischte Empfindung sey, und daß man alsdenn nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich viel-

(*) Quin ipsa tanti pervicax clades mali siccavit oculos: quodque *in extremis solet*, Periere lachrimae. An. Sen. Oed. Act. I.

mehr, so wohl als das Weinen, auf einen Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit seyn, und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich seyn soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie blos lächerlich. Man nennet einen solchen Kontrast eine **Ungereimtheit**, und sagt daher, ein jedes Lächerliche setze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen, und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedruckt werden; überhaupt ein jeder Gegensatz des Großen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben, und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich, als lächerlich gewesen seyn. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartüffes, so wohl als über die Einfalt des Orgons,

gons, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu seyn scheinen. So bald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr siehet; so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrifft, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind uns gemeiniglich verdrießlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beym Anblick des Unermeßlichgrossen. Der Weltweise, der über die Thorheit der Menschen geweinet, war vielleicht glückseliger als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falsche Begriffe von dem Maaße der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung; statt daß man ihn weiter zurückführen,

und entweder mit dem Stoicker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen, in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit suchen sollte. Freylich ist jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer seligen Empfindung verknüpft, die süßer ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und so gar vermittelst desselben bey einem Menschen die Liebe zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft, und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgend anders, als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen, allwo kein falscher Grundsatz, ohne falsche Folgen seyn kann. Unsere Weltweisen beweisen unumstößlich, und ich habe solches auch in den Briefen **über die Empfindungen** dargethan, daß die Kraft unserer Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet sey, und daß die Wahl eines freyen Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige ist, was mit der Natur eines freyen Wesens übereinkömmt; so ist es einerley, ob man das höchste Gut, das primum naturale, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinstimmung mit unserer Natur setzen will; nur hat man sich, um allem

Miß-

Mißverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Uebereinstimmung mit der Natur verstehet.

Was die angenehme Empfindung betrifft; so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist; allein sie läßt sich zergliedern, und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung ist in der Seele nichts anders, als das klare, aber **undeutliche Anschauen der Vollkommenheit**, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behaglichkeit des Leibes, oder harmonischen Spannung der Nervenfäserchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Anschauens von der Vollkommenheit **ihres Körpers**. Ich habe dieses, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, ausser Zweifel gesetzt. Daraus folgt nun ganz unwiderlegbar, daß alles zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man schmeichelt sich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu seyn, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung in dem Wesen eines Geistes unmittelbar gegründet ist; so muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung, der höchste Grund aller freyen

Hand-

Handlungen, das heißt, das höchste Gut genennet werden.

Die keinen philosophischen Grundsatz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe, indem wir alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nehmliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wissen, was Liebe, noch was Eigennutz ist, wenn man diesen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich sein Wohlseyn als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm wiederfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst wiederführe? Handele ich eigensüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil meiner Glückseligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit, die meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirk einzuschliessen, und alles umher in eine traurige Wüsteney zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte; Oder als könnte ein denkendes

Geschöpf

Geschöpf, das sich aus aller Verbindung reißt, und in sich selbst einschließt, auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich seyn! Als wenn das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freyheit und Tugend beschützen, nicht die seligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht bestehet ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheileten, wie die Wärme bey verloschener Flamme sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genießt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft, ohne die mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines andern Glückseligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begriffe der Glückseligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöset, den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommheiten und umgekehrt, den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unsere eigene Verschlimmerung, zu betrachten. Bey der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade Statt; allein bey der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unseres Freundes zu setzen, und alles, was ihn betrift, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beym Philostratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselben, versetzte Achilles. Jener fragt weiter: welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursachet? — Die mir Hektor beygebracht, war Achilles Antwort. Hektor? erwiederte Ajax; so viel ich weis, hat dir dieser niemals eine Wunde beygebracht. O ja! sprach Achilles die allertödlichste; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit

Weit gefehlt, daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlinget, daß sie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommner werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde, und dieses Element vervielfältiget sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen bestehet; so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellet, und seine Glückseligkeit wächst mit der Menge und Größe der Vollkommenheit, die er durch seinen freyen Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreichet, nach welcher die menschliche Politick ringet, daß nämlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlseyn arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden, so genau, so unzertrennlich hänget

get in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen.

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgehen, das ihnen in der menschlichen Regierung allezeit zu wünschen wäre. Indem sie durch ein übelverstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandschaft ihrer Seits trennen, so werden sie Zerstörer ihrer eigenen Glückseligkeit, und auf dieser moralischen Trennung erfolget der moralische Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können!

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Flut! Laß Ordnung sterben,
Und diese Welt nicht länger eine Bühne seyn,
Wo Zwietracht ihre Roll so schleppend spielt;
Ein Geist des erstgebornen Kains herrsche
In aller Busem, sporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grausen Auftritts,
Begrabe Finsterniß die letzten Leichen! (*)

Und gleichwohl ist der Elende, der sich selbst alles ist, auf dem Wege zu dieser entsetzlichen Verwün-

(*) Shakespear.

wünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen sich völlig abzusondern; so wird er alle Flüche des rasenden Northumberlands mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me surpite morti!

Wer siehet aber nicht, daß dieser Haß gegen alle Kreaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, diese Nerve der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Rose, regt sich in Wurme, und dencket, will, und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit bestehet das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem Systeme der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erscheinung ein besonderes Principium aufzusuchen pflegte, glaubte man auch die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwo Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizet. Diese mußten wie die beiden Götter des Zoroasters beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weis nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt; „ Mein König! jetzt bin ich „ völlig überzeugt, daß ich zwo ganz verschiedene „ Seelen in mir habe. Diese philosophische Lehre „ hat mich der arge Sophist, die Liebe, gelehrt. „ Man kann unmöglich glauben, daß eine und „ eben dieselbe Seele zugleich gut und böse, tugendsam und lasterhaft und also sich selbst widersprechend seyn sollte. Nein! es müssen ihrer zwo „ seyn. Wenn die gute Seele herrschet, so han-

„ deln

„ deln wir rechtschaffen; herrscht aber die böse,
„ so handeln wir niederträchtig. Dieses habe ich
„ erfahren. Als ich wider meine Pflicht, das
„ Gift der verbotenen Liebe einsaugte, und im
„ Begriffe war, Gewaltthätigkeiten auszuüben,
„ da spielte die böse Seele völlig den Meister in mir.
„ Durch deinen Beystand, mein König! ist die gu-
„ te Seele nun wieder empor gekommen. Ich
„ bin nicht der vorige Mensch mehr. Ich habe
„ ganz andere Sinne, eine andere Vernunft,
„ einen andern Willen. Ich bin frey, und ent-
„ ferne mich gerne von dem Gegenstande, den
„ ich vorhin schwerlicher als mein Leben verlassen
„ konnte. “

Dieser arge Sophist hat den **Araspes** eine sehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn dieser Held hatte einige Zeit vorher wider **Cyrus** behauptet, der Wille wäre in Ansehung der Liebe und des Hasses vollkommen frey, und wer den festen Entschluß gefaßt hat, nicht zu lieben, litte nicht die geringste Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgehet, und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung sehr bequem ist, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freyheit ins Licht zu setzen, so erlaube man mir einen Theil der Unterredung des **Araspes** mit dem **Cyrus** anzuführen. **Cyrus** wollte die schöne Gefangene nicht sehen, deren Reizungen **Araspes** so sehr erhob, und je beredter der junge Held war,

die Neubegierde des Prinzen zu erregen, desto weniger konnte er ihn bewegen eine so ausserordentliche Schönheit zu betrachten. „ Wie? (sprach „ Araspes voller Verwunderung) Sie nicht se- „ hen! da ihre Schönheit alles übertrifft, was „ du je gesehen hast!

„ Eben deswegen, versetzte der Prinz, will „ ich ihr ausweichen. Sollte ich mich den blo- „ ßen Bericht von ihrer Schönheit so bezaubern „ lassen, daß ich der Begierde sie zu sehen, nach- „ geben müßte; so würde mich vermuthlich ihr „ Anblick noch mehr bezaubern. Ich müßte sie „ alsdenn öfter und öfter besuchen, und endlich „ bliebe mir keine Zeit mehr zu meinen nöthigsten „ Geschäften. Das sicherste Mittel, sich fürs „ Feuer zu hüten, ist die Entfernung.

„ Du scherzest, mein Prinz! erwiederte Aras- „ pes. Ein schönes Gesicht hat so viel Gewalt „ nicht, daß es den Willen selbst beherrschen, „ und den Menschen zwingen könnte, seine Pflich- „ ten hintanzusetzen. Die Liebe hat keineswegs die „ Natur des Feuers; denn das Feuer verbrennet „ alle verbrennliche Dinge ohne Unterscheid, aber „ die Liebe entzündet nur die, die entzündet seyn „ wollen. Wir sehen, daß wir in gewissen Fällen „ die völlige Gewalt über unsere Neigungen haben; „ und wenn wir sie in gewissen Fällen haben, „ so müssen wir sie in allen haben können. Wir

„ wol-

„ wollen uns in unsere Blutsfreunde und Verwand„ ten nicht verlieben, und wir thun es auch nicht. „ Die Gesetze verbieten es uns. Würden diese „ Gesetze nicht so unbillig, als vergeblich seyn, „ wenn sie uns eine Sache vorschrieben, die nicht „ in unserer Gewalt stehet, in Ansehung welcher „ unser **Wille** nicht frey ist?

„ Das folget nicht, antwortete **Cyrus**. Es „ stehet zwar bey uns, ob wir anfangen wollen „ zu lieben; aber ob wir aufhören wollen, ste„ het selten in unserer Macht. Wir haben eine „ unmittelbare Freyheit zu wollen, was uns gut „ dünkt, und wir Betrogene! glauben auch schlech„ terdings die Freyheit zu haben, das gut zu fin„ den, was wir wollen. Nein, **Araspes**! von „ dieser Seite ist unsere Macht eingeschränkt. Wir „ müssen den ersten Eindruck fliehen, oder es ist „ um unsere Freyheit geschehen. Hast du nicht „ Beyspiele gesehen, daß Leute bevor sie liebten, „ sehr viel auf ihre Freyheit hielten, und hernach „ gezwungen waren, kriechende Sklavendienste zu „ thun? Eiserne oder demantene Ketten hätten sie „ nicht fester binden können, als die Fessel der Liebe.

„ O ja! versetzte **Araspes**. Solche Elende „ habe ich oft winseln hören, die, wenn man ih„ ren Klagen glaubet, in der That elende Leute, „ und ohne Hülfe verloren sind. Du kannst sie „ eben so jämmerlich über das Leben selbst klagen

„ hören. Allein es stehen ihnen so viele Thüren
„ offen, aus diesem Leben zu kommen; und sie
„ gehen dennoch nicht, und bleiben lieber, wo
„ sie sind. Eben so viele Wege haben sie, ih-
„ rer eingebildeten Knechtschaft zu entkommen,
„ und sie wollen sich lieber beklagen. Diese Knech-
„ te der Liebe werden oft so schamlos, daß sie,
„ unter dem Vorwande eines unwiderstehlichen
„ Zwanges, sich eines andern Bette gelüsten las-
„ sen. Allein was thun die Gesetze? Werden
„ sie etwa weniger als andere Räuber bestraft,
„ weil sie ihre Knechtschaft und ihren schuldigen
„ Gehorsam gegen ihren Tyrannen vorschützen?
„ Oder du selbst, Cyrus! würdest du je aus die-
„ ser Ursache ein solches Verbrechen verzeihen!
„ Nein, mein Prinz! die Schönheit ist ausser
„ Schuld; denn es stehet keinesweges bey ihr,
„ uns zu irgend einer Unart zu zwingen. Die
„ Wollüstlinge zwingen sich selbst, aus eigenem
„ Trieb, und schieben die Last auf die Liebe.
„ Ein rechtschaffener und tugendhafter Mann kann
„ alles, was schön ist, lieben, und bewundern,
„ ohne die Schranken des Wohlstandes und der
„ Rechtschaffenheit im geringsten zu überschreiten.
„ Was hat ein Mann von deiner Tugend, o Cy-
„ rus! zu besorgen? Welche Versuchung hast du
„ zu fürchten? — Du siehest, mein Prinz! ich
„ bin noch vollkommen bey mir selber, ob ich gleich
„ die gefangene Fürstinn gesehen. Ich habe so-
„ gar mit ihr gesprochen, ich habe ihren Verstand

„ und

„ und ihr edles Betragen so sehr bewundert, als
„ ihre Schönheit; aber deswegen bin ich noch immer,
„ wer ich war, und du sollst mich allezeit meinen
„ Pflichten so getreu finden, als ich jemals ge-
„ wesen.

„ Gut, sprach der König. Bleibe nur im-
„ mer dir selbst gleich. Ich truge dir hiermit
„ die Sorge für diese vornehme Gefangene auf.
„ Nimm sie in deinen Schuß, und lasse sie ihren
„ harten Stand so wenig empfinden, als mög-
„ lich ist. Sie verdienet durch ihre Eigenschaf-
„ ten eine großmüthige Bewegung, und ihre Per-
„ son kann uns vielleicht in diesem Kriege von
„ großer Wichtigkeit seyn."

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er besuchte die unvergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser Geschichte ist bekannt. Die vortreflichen Eigenschaften dieser beiden Personen, und ihr täglicher Umgang, machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe, und als die Tugendhafte eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, gieng er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken mußte. Der König ließ den Araspes vor sich kommen, und gieng mit ihm in ein

Nebenzeit allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten seyn muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm, und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man siehet, daß Araspes die Lektion, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele, daß der praktische Wille, der Entschluß, der in Thaten ausbricht, nicht schlechterdings von dem Urtheile des Verstandes abhänge, und daß vielmehr etwas in der Seele seyn müsse, welches in gewissen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den steifen Nacken des Weisen selbst in sein Joch beugen könne. Dieses Etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen, zu einer zweyten Seele, machen sollen. Und wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe selbst nach den nemlichen Gesetzen wirke,

ke, und also unmöglich von einem andern Princi- pium herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge sagen; es gäbe zwo Sonnen, eine brennet, und die andere erwärmet.

Plato suchte einen andern Ausweg aus diesem Labyrinthe. Da er sehr wohl einsah, daß wir das Böse, niemals als Böses, sondern blos unter dem Scheine des Guten wollen können; so schloß er, daß der Grund des moralischen Uebels allezeit ein Mangel der Einsicht seyn müsse. Die Leidenschaften spricht er, können uns nicht besiegen; denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniß täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt sogar den Unterscheid zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm und das Böse angenehm scheinet; so siehet man, seiner Meynung nach, blos auf das Gegenwärtige. So bald man aber die Zukunft mit in Erwägung ziehet; so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererley zu unterscheiden; 1) das schlechterdings Angenehme 2). Das schlechterdings Unangenehme 3). Das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und 4) das Unangenehme, das in der

Folge angenehm seyn wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften Statt; denn die aller vernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen: blos in Ansehung der beiden letztern können wir uns betriegen, wann wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler setzet einen Erkenntnißfehler zum voraus. **Plato** schließet hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sey, und wie andere Wissenschaften erlernet werden könne.

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterschiede zwischen der spekulativen und pragmatischen Erkenntniß gebauet. Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergehet, und eine Begierde, oder Verabscheuung wirket, nennet man eine **wirksame**, oder pragmatische **Erkenntniß**; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine **unwirksame**, oder spekulative **Erkenntniß** genannt. Die wirksame Erkenntniß ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihre bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringet. Wenn ent-

entgegengesetzte Triebfedern der Seele miteinander streiten, und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neiget sich die Seele auf die Seite der Uebermacht, und vollbringet, oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewirkt haben. Man nennet die Kraft der Erkenntniß, die wirklich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanick, eine **lebendige Kraft**; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmet wird, nennet man eine **todte Kraft**. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt seyn müßte. Sie fühlet einen Trieb etwas zu thun, oder zu lassen, sie fühlet auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen, und entschließt sich das zu thun, wozu sie den mächtigsten Rei verspühret. Wenn aber die wirksame Erkenntniß deutlich ist; so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen, **Bewegungsgründe** genennet. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesetzten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele, die Bewegungsgrün-

gründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultat dieser Vergleichung zu entschliessen, wird die **Freyheit** genannt.

Diese Unterscheidungen geben uns einiges Licht; allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine wirksame und auch eine unwirksame Erkenntniß? Gut! Woher kömmt es aber, daß die deutliche Einsicht der Vernunft mehrentheils so wirksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntniß der Sinne? Warum sind die **Triebfedern** so oft mächtiger, als die **Bewegungsgründe**? — Ferner, was thun die **Fertigkeiten** zur Sache? Wie kann eine spekulative Erkenntniß durch anhaltende Uebung pragmatischer, eine todte **Kraft** durch die Fertigkeit zu einer lebendigen **Kraft** werden?

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen, die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hypothese, mathematisch zu bestimmen, und aus dieser genauern Bestimmung eine Menge von psychologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweisen ein Stein des Anstoßes gewesen sind. Ist meine Hypothese falsch; so kann sie doch wenigstens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine

Eine Vorstellung oder Erkenntniß ist wirksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Wirksamkeit muß sich verhalten; 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je größer eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntniß derselben, desto mächtiger ist auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unserer Erkenntniß. Je deutlicher, gewisser, wahrer u. s. w. unsere Erkenntniß einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto wirksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich wage noch ein drittes Verhältniß hinzuzusetzen; 3) wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewisser Begriff darbietet, zu überdenken, desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntniß, und desto heftiger, die Begierde sie zu genießen. Man könnte also nach dieser Hypothese sagen; die wirkende Kraft der Triebfedern verhält sich zusammengesetzt, 1) wie die Quantität des Guten, darnach sie streben; 2) wie die Quantität unserer Einsicht, und 3) umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieses Guten erfodert wird. (*)

Läßt

(*) Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen, und das Verhältniß zu-

Läßt man diese Voraussetzung gelten, so folget gar natürlich, daß öfters eine Vorstellung minder deutlich, minder gewiß, minder wahr seyn, und dennoch eine größere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken; nehmlich wenn sie entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusamengesetzten Verhältnisses leicht zu begreiffen.

Da-

zusammengesetzter machen. Z. B. die Schwierigkeit, oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewissen Grad vermehret die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Übersteigt sie diesen Grad aber; so schlägt sie das Verlangen nieder. Hier kömmt vieles auf das Zutrauen zu unsern Kräften an, das nach dem Subjekte, nach Zeit und Umständen, Gelegenheit u. s. w. verschieden ist. Ferner, die Neuheit. So sehr wir an dem Gewohnten kleben; so vermehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd ist, unser Verlangen. Allein es war hier meine Absicht nicht, alle Glieder des Verhältnisses abzuzählen, die in Berechnung kommen können: ich wollte nur die Wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgende Betrachtungen geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenkliche Glieder des Verhältnisses in drey Klassen bringen. Sie beziehen sich entweder 1) auf den Gegenstand, oder 2) auf die Seele, oder 3) auf das Verhältniß des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind alle objektiv, sub-

Daher sind die Affekten und die sinnliche Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. **Araspes** konnte mit Recht, so wohl als **Medea** sagen: **aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor.** Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeugt seyn, **A** sey gut, und sich dennoch zu **B** entschliessen, wenn sie in **B** zwar nicht so deutlich, nicht so gewiß, aber doch eine größere Menge des Guten wahrnimmt, und in einer kurzen Zeit überdenken kann. Geschiehet dieses, so ist die Quantität der Triebfedern für **B** mächtiger, als die Quantität der Bewegungsgründe für **A**, und **B** erhält den Vorzug. Nun sind die Affekten nichts anders, als undeutliche Vorstellungen **vieles Guten** oder **Bösen**, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen; daher können die Affekten auf zweyerley Weise die Vernunft besiegen, durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntniß kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft, 1) durch die

subjektiv, oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein: Die objektiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subjektiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuß, den sich die Seele von diesem Gegenstande verspricht.

die Menge der Merkmaale, die wir wahrnehmen, 2) durch ihre beständige Gegenwart, (*) und 3) durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntniß enthalten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit, oder die Menge der Merkmaalen nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen; sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig, und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bey aller ihrer Gewißheit eine geringere Wirksamkeit in das Begehrungsvermögen äussern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschütz abgebrannt wird, ob er gleich schußfrey stehet, und auch vorher bedacht hat, daß

(*) Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgeben. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen, und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt von dieser Abweichung zurück, auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr jetzt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig, und reizet ohne Unterlaß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichsam abwesend ist, zu überraschen, und sich ihrer zu bemeistern.

daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer ist vollkommen versichert, daß das Pulver sich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt, und gleichwohl weigert er sich, dem Versuche beyzuwohnen. Warum? Aus meiner Hypothese läßt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Ueberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluß, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntniß. Der Vernunftschluß ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntniß ist lebhafter und schneller; sie äussert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen, und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entsetzt man sich nicht mehr, wenn man öfter Geschütz hat abfeuern sehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil, **die Kugel wird mich nicht treffen**, eben so schnell entstehet, als die Idee der Gefahr, die durch den entsetzlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, daß eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden. Dieser Satz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus psychologischen Gründen erwiesen werden.

Eine **Fertigkeit** bestehet in einem Vermögen eine gewisse Handlung so geschwinde zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabey vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfodert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkührlichen Bewegungen übereinstimmet. Diese Reihe von Begriffen folgen in unsrer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind; das heißt, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt. Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftiget, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Nun ist die **Gewohnheit** eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die **Uebung** ist gleichfalls nichts anders, nur daß bey der Uebung, die nämliche Handlung mit Fleiß und Absicht wiederholt wird. So oft wir eine Verrichtung wiederholen; so oft müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören, und jedesmal werden die Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter

öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen war. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfter gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einander folgen, daß sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewußt ist. Wenn dieses geschiehet; so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist wahr, hierdurch läßt sich das noch nicht begreifen, was bey Entstehung einer Fertigkeit in dem menschlichen Körper vorgehet,. wie es zugehe, daß auch unsere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieses muß ich den Naturforschern überlassen, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsere Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabey vorgehet, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt. haben, so hindert der Mangel des Bewußtseyns nicht, daß deswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken, und die ihnen zusagende willkührliche Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört

das Bewusstseyn auf? Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewußtseyns der Grad unsrer Erkenntniß verringert worden; so bleibt in diesem Falle doch die Quantität der wirkenden Triebfedern einerley; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird was von dem Grade der Erkenntniß abgehet. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hypothese die Gewalt der wirkenden Triebfedern sich verhält, wie der Grad des Guten, darnach uns verlanget, wie der Grad unserer Erkenntniß, und wie die Geschwindigkeit; so muß die Quantität der Wirkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimmt, als dem Grade unserer Erkenntniß entzogen worden.

Es läßt sich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfodert hatten. Was für eine Menge von willkührlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langsam und wohlbedächtlich gehen sie Anfangs von statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darin erlangt haben? Der Klavierspieler, der Anfangs jede Taste betrachten muß,

ehe

ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, daß er fast ohne daran zu denken, die vortrefflichste Musik hören lassen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftsetzer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhaltender Uebung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er suchen will. Ich glaube, daß sich alle diese Erscheinungen, aus dem vorhergehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entstehet; wie das Bewustseyn alsdenn aufhört; und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Widerstand findet, die ihr zusagende Bewegungen in den körperlichen Gliedmaßen hervor. Braucht es wohl mehr, um sowohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Laßt uns diese Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, dahin sie eigentlich gehören, und in welcher sie, in der That, von fruchtbaren Folgen zu seyn scheinen. Schon die Alten haben untersucht, ob die Tugend eine Wissenschaft sey, und erlernt werden könne; das heißt, ob die Grundsätze der Sittenlehre hinreichen, ei-

nen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluß der Grundsätze auf die Handlungen so zuverläßig sey, daß man von jenen auf diese, und von diesen auf jene mit Gewißheit schließen könne. Die Erfahrung scheinet hierüber nichts Allgemeines auszusagen. Manche haben große Gewalt über ihre Neigungen, und wissen sie nach ihren Grundsätzen zu lenken. Man siehet sie ihren Lebenswandel anders einrichten, so oft sie Grundsätze verändern. Ueber andere hingegen vermögen die Neigungen schon weit mehr; allein sie wissen durch Sophistereyen die Grundsätze nach ihren herrschenden Neigungen zu wenden. Noch andere schwanken zwischen Neigungen und Grundsätzen, und leben gleichsam im Widerspruche mit sich selber. Sie haben Grundsätze, und leben als wenn sie keine hätten, sie

Sind theorethisch klug, und praktisch sind sie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man diese sich zu widersprechen scheinenden Erfahrungen zu vereinigen, und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsätze seyn müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen wirken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendung zu erleichtern.

Der

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegegenstand der Wißbegierde behandlen, und alsdenn begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzählige Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehret uns das sittlich Gute kennen, und vermehret also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unserer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumet werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlichguten in einem dreyfachen Verhältnisse zu nehmen muß.

Bey der Vermehrung der Bewegungsgründe kömmt es nicht nur auf die Menge, sondern auch auf die Wichtigkeit derselben an. Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser, so wird er desto geneigter seyn, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächste Weg zum sitt-

lichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich Anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniß, der Demuth; allein sie ist betrüglich, so bald sie mehr auf das menschliche Geschlecht, als auf unser Individuum, mehr auf das gehet, was wir Menschliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdenn Menschenhaß statt der Selbsterkenntniß, Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder, und macht uns fast gleichgültig gegen das Gute und das Böse. Man darf, mit wahrer Demuth im Herzen, auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz seyn. Wir müssen in unsern Augen etwas wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung seyn, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen, in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesetzgeber der Natur, und in ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne sich, bey einer jeden Verrichtung, diese Betrachtungen vor Augen zu haben; so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluß und seine Wirksamkeit in den Willen verstärkt wird.

Will

Will man die Bewegungsgründe zur Tugend schneller überdenken lernen, welches unser zweytes Erforderniß war; so kann dieses auf eine zweyfache Weise geschehen, durch **anhaltende Uebung**, und durch Hülfe der **anschauenden Erkenntniß**. Wir haben vorhin gesehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogene Grundsätze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bey wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen; so kömmt die Vernunft mehrentheils zu spat. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfodert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfodert, daher wirken sie weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freylich eine Wissenschaft, und kann erlernet werden; aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmässige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seeligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen,

der muß es mit den Gesetzen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muß so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewußt ist (*), bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu seyn scheinet. Alsdenn hat er die heroische Größe erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigste Tugenden ausübt. Wer bey jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führet, bey dem ist die Tugend noch nicht zur zweyten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das zweyte Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit, war die **anschauende Erkenntniß.** Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgriff das Leben der Erkenntniß vermehret werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüsse auf besondere Fälle, übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blicke, die wir in der Absonderung nur nach und

nach

(*) Siehe den 1sten Theil S. 20.

nach überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Ueberdenken des moralischen Schlusses erfordert wird, wodurch abermals die Wirksamkeit, das Leben der Erkenntniß, vermehret werden muß.

Hier zeigt sich der unschäzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seichte sind; sondern sogar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntniß der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredsamkeit weiß nicht nur eine größere Menge von Bewegungsgründen ans Licht zu bringen; sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht sie in den bezaubernden Nektar, den die Göttinn Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsäze in Beyspiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsäze selbst auszuüben, um dadurch die symbolische Erkenntniß in eine anschauende zu verwandeln; so helfen uns die Beyspiele anderer, die Folgen, den Nutzen, und den Gebrauch der allgemeinen Geseze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen und zu einer Fertigkeit

zu

zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die **Dichtkunst**, die **Malerey**, und **Bildhauerkunst**, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke misbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beyspielen, wodurch abermals die Erkenntniß belebt, und jede trockne Wahrheit in eine feuerige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichteten Beyspiele sind in gewissen Fällen den wahren, aus der Geschichte entlehnten, Beyspielen vorzuziehen, wie **Leßing** in seinen **Abhandlungen von der Fabel** deutlich genug gezeiget hat.

So wenig aber der Tugendbegierige sich mit der symbolischen Erkenntniß begnügen kann, eben so wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntniß allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet, nicht überzeugt; so kann sie fürs erste die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propositi macht, und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsatze abbringen läßt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführet werden kann, wenn sie sich mit Beyspielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beyspiele so leicht nicht ins Gedächtniß zurück, um so oft es nöthig ist, in

den

den Willen wirken zu können. Wenn unsere Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will; so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden besondern Fälle nur in dem Allgemeinen übereinkommen; so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Besondern aufs Allgemeine, und sodann vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beyspiel seyn soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsatz zurück zu führen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beyspielen, die ihn retten sollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniß verbindet, giebt seinem praktischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Festigkeit. Die allgemeinen Grundsätze kommen bey jedem Vorfalle in das Gedächtniß zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besondee Fälle herum, in welchen wir diese allgemeinen Grundsätze selbst angewandt, oder von andern haben anwenden sehen. Je größer die Geschwindigkeit ist, mit welcher dieses geschiehet, desto lebhafter wird unsere Erkenntniß. Die Wirksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feuerigen und standhaften Endschuß hervor, der die allerwüthensten Leidenschaften im Zügel zu halten vermag; alsdenn erreicht der Tugendhafte den wolkenfreyen Gipfel, wo er kein Unge-

ge-

gewitter mehr fürchtet. Nihil eſt tam difficile & arduum, quod non humana *mens* vincat, & in familiaritatem perducat *aſſidua metidatio:* nullique ſunt tam feri & ſui juris affectus, ut non *diſciplina* perdomentur. Senec. de Ira. L. II. C. XII.

II.

Ueber die

Hauptgrundsätze

der Schönen Künste

und

Wissenschaften.

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüße auflöset, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung in unser Gemüth thun kann; so muß sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt, und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüße und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele ist so unerschöpflich als die Natur; das bloße Nachdenken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukömmt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu seyn. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwi-

schen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftiget, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgehet. Man wird also die Erscheinungen bey welchen die Triebfedern unsrer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern; und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten, und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bey welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bey den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherinn aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die spekulative Erkenntniß der Wahrheit in Empfindungen verwandelt und zu thätiger Entschließung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreuet antreffen; und der Geist des Menschen hat sie in Werken der Kunst nach zu bilden und zu vervielfältigen gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, dieSchönheit in Figuren und in Tönen bringen durch verschiedene Sinne zu unserer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns nach ihrem Belieben, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsere Lei-

den-

denschaften erregen, und wiederum besänftigen(*), und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zörnen, besänftigt seyn, lachen und wiederum Thränen vergiessen läßt. Alle diese verschiedene Wirkungen müssen aus einer einzigen Quelle herfliessen. Zwo verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und wir sind überzeugt, daß sie einfach sind.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens, oder Mißfallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken. Aus diesem Grundvermögen zu lieben und zu verabscheuen, müssen sich alle verschiedene Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Mißfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaf-

(*) Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsere Seele allzeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestätische Gebäude Ehrfurcht und Schauern. Lustschlösser laden zur Fröhlichkeit ein; ländliche Häuser zu Ruhe und Unschuld; Einsiedeleyen zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmahl kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

schaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt, unsere Leidenschaften zu beherrschen, nicht abgesprochen werden; so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unsrer Seele auf verschiedene Weise wirken, und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung setzen können. Allein was haben die verschiedenen Gegenstände der Dichtkunst, der Malerey, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

Batteux, ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es viele schon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur sey das allgemeine Mittel, dadurch uns die schönen Künste gefallen, und er glaubt aus diesem einzigen Grundsatze alle besondere Regeln der schönen Wissenschaft und Künste herleiten zu können. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bey dem unfruchtbarsten Grundsatze, die schönsten Gedanken und lehrreichsten Sätze anzubringen.

Wir

Wir wollen jetzt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sey, warum uns die schönen Künste gefallen. Wird diese Antwort auch den Weltweisen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur ist das einzige Mittel zu gefallen. Es kann seyn! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchste Künstler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Diese ursprünglichere Naturgesetze müssen wir aufsuchen, die so wohl den allervollkommensten Erfinder, als den Nachahmer verbinden, so bald sie den Vorsatz haben, zu gefallen. Und wir müssen ohne dieß zu diesen unsere Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen, und die Gegenstände unterscheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — — Wir wiederholen also unsere Frage, und zwar etwas allgemeiner: **was haben die Schönheiten der Natur und der Kunst gemein, welche Beziehung haben sie auf die menschliche Seele, dadurch sie ihr so wohlgefallen?**

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn für

die Schönheit, den der Höchste aus weisen Absichten, wie gleichsam durch einen Machtspruch, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden, und das vollkommenste Ganze, die Natur, gleichsam in Stückwerk zu verwandeln. Man muß das System der göttlichen Absichten von dem System der wirkenden Ursachen unterscheiden. Der vollkommenste W rkmeister weiß die weisesten Absichten auch durch die weisesten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vortrefflichsten Endzwecke gewählt; aber sie hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit gebracht. Wenn also der allgütige Schöpfer es seinen Absichten gemäß befunden, daß die Menschen Wohlgefallen an der Schönheit haben sollen; so wird er ihre Seele auch von solcher Beschaffenheit haben seyn lassen, daraus dieses Wohlgefallen natürlich fließt, und sich verständlich erklären läßt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unserer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hieher gehörige Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsätzen dergestalt ins Licht gesetzt worden, daß nichts mehr übrig ist, als die Anwendung davon auf die schönen Künsten zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begriff der Vollkommenheit, der Uebereins

einstimmung, und des Unfehlerhaften, wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mißhelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Mißfallens, welche wechselweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsatzes aus der bloßen Erklärung eines Geistes bewiesen und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntniß dieser Vollkommenheit sinnlich; so wird sie Schönheit genannt. Man nennet aber eine Erkenntniß sinnlich, nicht blos wenn sie von den äussern Sinnen empfunden wird; sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine große Menge von Merkmaalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinander setzen zu können. Es ist bereits bey einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkele Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigen Reize auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriediget ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung setzen soll, so muß sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelne Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre

ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstralen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen über die Empfindungen.

Es folget hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hieher gehören alle Vollkommenheiten der äusserlichen Formen, das heißt, der Linien, Flächen und Körper und ihrer Bewegungen und Veränderungen, die Uebereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung, ihre Versetzung und Verwandelung in andere Gestalten, alle Fähigkeiten unsrer Seele, alle Geschicklichkeiten unsers Körpers; und so gar die Vollkommenheiten unseres äussern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, auf eine in die Sinne fallende Weise vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unserer Seele gefallen kann, nämlich die **sinnlich vollkommene Vorstellung.** Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen; so können wir folgenden Grundsatz als ungezweifelt voraussetzen: Das Wesen der schönen

Künste

Künste und Wissenschaften, besteht in einer künstlichen sinnlichvollkommenen Vorstellung, oder in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.

Diese Vorstellung durch die Kunst kann sinnlich vollkommen seyn, wenn auch der Gegenstand derselben, in der Natur weder gut noch schön seyn würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung gesehen, daß das Böse und Unvollkommene in dem Gegenstande selbst eine vermischte Empfindung errege, die auch etwas Angenehmes mit sich führet, daß aber dieser geringe Grad der Lust von der Unlust unterdrückt wird, und von empfindsamern Gemüthern, die gar leicht sympathisiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daselbst gezeigt, daß durch die künstliche Vorstellung das Unangenehme des Gegenstandes gemildert und das Angenehme gleichsam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunst vermehren das Wohlgefallen, und ob sie gleich eine Täuschung hervorbringen, das heißt, die Sinne so lebhaft rühren, daß wir die Sache selbst zu sehen glauben; so bleiben doch allezeit noch viel Nebenumstände zurück, die nicht zum Gebiete der Kunst gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur selbst sehen. So oft also die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen; so wird dieses Vorbild selbst an und für sich so wohl unangenehm,

als angenehm seyn, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabey zu bemerken seyn: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf, Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöhet, und durch die Täuschung der Sinne so lange sie währet, in eine süsse Entzückung verwandelt. Hingegen führet die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas Unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber selbst, als im Nachbilde zu sehen wünschen. — — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst erhöhet, und die sinnliche Täuschung wird auch hier angenehm, indem sie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung versichert. So bald aber diese Täuschung das Objektive zu sehr hebet, und unangenehm zu werden anfängt, kömmt ihr die wohlthätige Erinnerung zu statten, daß wir das Urbild nicht selbst vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrschend wird, und sich ganz der Seele bemeistert.

Lasset

Lasset uns diese zusammengesetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunst erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln sowohl für den Ausdruck, als für die Beschaffenheit des kunstmäßigen Gegenstandes herleiten. Wenn die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben; so muß der Ausdruck fürs erste getreu seyn, das heißt, er muß uns alle Theile des Vorbildes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine **Nachahmung** genannt; daher ist die Nachahmung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich vorzustellen; daher führet eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begriff einer Vollkommenheit mit sich, und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns blos ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist; so erregt sie auch nur einen sehr ge-

geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein grösseres Vergnügen, als die bloße Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr, die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist, und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äusserlichen Gliedmaßen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieser Königinn der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines großen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorge-

gebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und wie kalt muß das Vergnügen eines Gottesläugners dargegen seyn, der sich blos mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß. Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfodert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreuet, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm, oder unangenehm sey. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, in dem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also blos ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle Erforderniße eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also fürs erste mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerley, das Magere, das Unfruchtbare, ist dem Geschmacke unerträglich.

Die

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein ganzes auszumachen; das heißt die Ordnung und Regelmäßigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile, sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muß; so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweifet ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen, und das Ganze mit Muse überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unsrer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Größe nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Große noch in das Kleine verlieren. Bey allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bey allzu großen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muß ferner anständig, neu, außerordenteich, fruchtbar u. s. w. seyn; welches alles aus der Erklärung mit wenigen erwiesen werden kann.

Man siehet hieraus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis ins unendlich große, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der äuserlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen größern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränckt, seine Fähigkeiten, sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschliche Sinne fallen, in einem eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkte, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemühet sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellet haben würde, wenn die

Schön-

Schönheit dieses begränzten Gegenstandes ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrucke der Künstler: **Die Natur verschönern**, **die schöne Natur nachahmen** u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist; so steht es ihm frey, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu koncentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nützlicher seyn, als die Betrachtung der Natur.

Die

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Lokalfarbe seines geschickten Koloristen. Jene malt einen unendlichen Raum für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine ersinnliche Mannigfaltigkeit von Farben wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie seyn. Ja die Farben des Koloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmuzig und bräunlich aussehen, weil der Endzweck des leztern bloß auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniß des Kolorits zuschreiben können, als einem **Rubens** oder einem **Titian**?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter, wie **Carl Grandison**, aufzuweisen gehabt; allein der Dichter hat sich bemühet, ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine ideallische Schönheit zum Muster vorgesetzt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leuchtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Die Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch, und der Künstler muß sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungene Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmet, aber mit Anständigkeit und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bey dieser Abhandlung vorgeschrieben, verstatten keine weitläufigere Untersuchung, über die allgemeinen Eigenschaften der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Klassen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedruckt wird, können entweder natürlich oder willkührlich seyn. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst gegründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur, mit gewissen Bewegungen in den Gliedmaßen unsers Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der

be-

bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkühelich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkührlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten, und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fließet die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks, in schöne Künste und Wissenschaften (beaux arts & belles lettres.) Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredsamkeit verstehet, drücken die Gegenstände durch willkührliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammensetzung vieler Worte eine Rede genannt wird; so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartensche Erklärung: ein Gedicht sey eine sinnlich vollkommene Rede; so wie uns diese Erklärung Anlaß gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche sinnlich vollkommene Vorstellung zu setzen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredsamkeit aber, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede sinnlich zu machen, bestehet in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntniß anschauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen, wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muß der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und sogar der einzelnen poetischen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, so bald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebieth der schönen Wissenschaften auf alle nur ersinnliche Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zusammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathschlüsse Gottes und seine unendliche Eigenschaften; alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele; unsere subtilsten Gedanken, Empfin-

pfin-

pfindungen und Entschließungen, können der poetischen Begeisterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Malerey, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik, und Tanzkunst setzet keine Willkühr voraus, um verstanden zu werden; er bezieht sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen, diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so als anders zu bezeichnen. Daher muß sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geschiehet, kann unmöglich den Begriff einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen; so wie es der Malerey unmöglich fällt, uns einen musikalischen Akkord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, wirken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schöne Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das letztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden können, sind die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge aufeinander, oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellet werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äussersten Theile desselben und die Gebehrden, hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedruckt werden, sind nebst der Ordnung und Uebereinstimmung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmassen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in schönen Linien, und endlich die Schönheits-

linien,

linien, welche auf dem Boden von den Füssen der Tanzenden beschrieben werden. Hierzu kömmt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst, der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegungen ausdrücken lassen.

Die sichtbaren natürlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausnehmen sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nur kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerey geschiehet es durch Flächen, in der Bildhauer und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerey, so wie von der Bildhauerkunst, in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrücken hat. In jener werden, ausser der Ordnung, der Symetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Bequemlichkeit und Festigkeit des Gebäudes, so wie die Vollkommenheiten des äussern Zustandes des Bauherrn sinnlich ausgedrückt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Besitzers. Alles muß das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist. (*)

(*) Die Nachahmung scheint gar keinen oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönhei-

Hingegen hat weder die Malerey noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äusserlichen Zustandes mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schafsen. Sie können zwar öfters ein Denkmaal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerey müssen einen weit freyern Schwung haben, als in der Baukunst. Das Regelmäßige und Steife in den Aussenlinien der Säulen und Oefnungen in der Baukunst, giebt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters vermeiden muß. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zusammensetzung, die Uebereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine rei-

heiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen ein'ge Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keinesweges die Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menschlichen Körpers die Regeln abgesöndert, nach welchen der Begriff der Festigkeit mit den Schönheiten der äusserlichen Form verbunden werden kann. Nicht zu gedenken, daß der Ursprung der Säulenordnungen aus andern Gründen vielleicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch wirklich gethan haben.

reiche Mannigfaltigkeit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Lokalfarben, die Harmonie ihrer Schattierung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtniß zurück gebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln, und mit vielem Verstande austheilen. Alles muß in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung seyn, daß ein jeder Nebenbegriff zu der verlangten Bedeutung das Seinige beytrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit gehöriger Aufmerksamkeit anschauen; so werden unsere Sinne auf einmal begeistert, alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverläßigkeit vorher ahnen.

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und

der willkührlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen, ja daß sie, vermöge der Regel von der zusammengesetzten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedient sich nicht selten solcher Worte und eines solchen Sylbenmaßes, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat, und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blos willkührlich ist. Allein der Virtuose muß diese Ausschweifung aus einem Gebiethe in das andere mit großer Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsatz der nachahmenden Töne befleißiget, ist in Gefahr seinem Gedichte ein läppisches Ansehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann. Und Stümper in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkührlichen Zeichen frey stehe.

Es ist ausgemacht, daß sich die Malerey nicht blos mit solchen Gegenständen beschäfftiget, die an und für sich selbst sichtbar sind. Auch die allersubtilsten Gedanken, die abgezogensten Begriffe können auf der Leinwand ausgedruckt, und durch

sicht-

ſichtbare Zeichen in das Gedächtniß zurückgebracht werden. Hierin beſteht das große Geheimniß, mit dem Ariſtides die Seele zu ſchildern, und für den Verſtand zu mahlen. Der Künſtler kann dieſes auf verſchiedene Weiſe verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewiſſe allgemeine Maxime, einen abgezogenen Begriff auf ein beſonderes Beyſpiel zurückführen, und dadurch den ſubtilen Gedanken lebendig und anſchauend vorſtellen. So kann der, Held welcher der Gewalt der Liebe trotzet, nach dem Homer, in der Perſon des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abſchiede Hektors von der Andromacha, und die kindliche Liebe in der Perſon des Aeneas, der ſeinen Vater durch Flammen und Schwerdter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mäßigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weines mit dem Waſſer, kann der Maler durch die Thetis, die den Bachus umarmt, ausdrücken. Ein Weltweiſer, der in Betrachtung vertieft ſitzet, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren, und einer von denſelben mit entblößtem Schwerdt ungeſtüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefſinnigen Meditation vorſtellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelſt der Allegorie ausgeführt werden. Man ſammlet die Eigenſchaften und Merkmaale eines abſtrakten Begriffs, und bildet ſich daraus ein

ſinn-

sinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der **Gelegenheit** in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirne, und die Abbildung des **Stillschweigens** durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund leget.

Ein Bild des Gebets, sagt Winkelmann (*) der ein großer Vertheidiger der allegorischen Malerey ist, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeister des Achilles, suchet den ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „ Du mußt wissen Achilles, „ sagt er, daß die Gebete Töchter des Jupiters „ sind. Sie sind krumm worden, durch vieles „ Knien; ihr Gesicht ist voller Sorgen und Run„ zeln, und ihre Augen sind beständig gen Himmel „ gerichtet. Sie sind ein Gefolge der Göttin Atte, „ und gehen hinter ihr. Diese Göttin gehet ih„ ren Weg mit einer kühnen und stolzen Miene, „ und leicht zu Fuß, wie sie ist, läuft sie durch „ die ganze Welt, und ängstiget und quälet die „ Menschenkinder. Sie suchet den Gebeten aus„ zuweichen, welche ihr unablässig folgen, um die„ jenige Person, welche jene verwundet, zu heilen. „ Wer

(*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, 2te Auflage S. 154.

„ Wer diese Töchter des Jupiters verehrt, wenn „ sie sich ihm nähern, genießt viel Gutes von ih„ nen; wenn man sie aber verwirft, bitten sie „ ihren Vater der Göttin Atte Befehl zu geben, „ einen solchen, wegen der Härte seines Herzens „ zu strafen. " Auf gleiche Weise kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwietracht nach dem Voltaire geschildert werden.

Indessen muß sich der Künstler hüten, daß seine Allegorien nicht allein spitzfindig werden; sie müssen so wohl natürlich, als anschauend seyn. Das ist, die Beschaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichneten gegründet seyn, und wir müssen diese Uebereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künstler muß also betrachten, daß er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und sinnlichen Kräften reden soll; sobald Ueberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Witzes erfodert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu seyn.

Soll ein Schmetterling die Seele; ein goldenes Herz das auf der Brust einer Person hänget, ein gutthätiges Herz; ein gewisser Baum, die Weisheit; ein Hirsch, bald das nagende Gewissen, bald ich weis nicht was bedeuten; so sind dieses bloß symbolische Zeichen, und weit weniger anschauend

als

als die willkührlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerey, sondern er verläugnet den Charakter der schönen Künste überhaupt, und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheit eines Stückes verdunkelt; indem man den Witz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte, wer weis, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satyre in der Malerey verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftiget. Die hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweyten Auflage seiner Zergliederung der Schönheit einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beyspielen. Winkelmann führet in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt, (woran noch zu zweifeln ist) so hat Win-

Winkelmann Recht zu fragen; „Kann der Stolz „des Pöbels unter den Großen in der Welt sinn„licher ausgedrückt werden?“

Man hat versucht, auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheint nicht sehr glücklich gewesen zu seyn. Ein Traum des Kaisers Konstantin hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Crucifixe hat zu geben gesucht. Der Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste Eingang statt der Füße, und die beide Nebentheile statt der beiden Arme seyn.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwey Tempel, den einen für die Tugend, und den andern für die Ehre dergestalt aneinander bauen lassen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unternehmung selbst scheint allzusehr von dem Genie der Baukunst entfernt zu seyn. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes machet den Sinn der Allegorie weit anschauender, als das Gebäude selbst. Ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall

mehr

mehr zur Dichtkunst, als zur Baukunst gehöret.

Wir haben bisher bloß von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwo oder mehrere Künste verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besonderen Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Interesse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschiedenen Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Anmerkung gilt so wohl von Schönheiten, als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinstimmung der Endzwecke nicht versäumet werden; und da wir bereits gesehen, daß eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muß der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wäh-

wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unterordnen, daß sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen der Kürze halber, jene die Hauptkunst, diese aber die Hülfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fliessen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensetzung der Künste mit einander streiten, und alsdenn sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden; so muß die kleinste Ausnahme, die möglich ist, und zwar von Seiten der Nebenkünste gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensetzung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben, und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat. Daher müssen sie derselben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer besondern Gesetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fließen, können sich in der Zusammensetzung vieler besonderer Künste niemals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünste streiten, dergestalt, daß die vorgesetzte Verbindung der Künste schlechterdings un-

unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Genüge geschehen sollte; so muß die Ausnahme allerdings von Seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muß den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leisten, und sie durch ihren Beytrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeine Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik stehet mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung. Die Stimme muß vornehmlich bey dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen, und Leidenschaften, bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche, durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwinderes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkührlichen Zeichen der Poesie einen größern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthige Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich zügellos seiner Begeisterung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer

rer besondern Regeln nachgeben, und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt, das heißt, mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist, so muß er solche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen, einiger englischen Dichter, als Thomsons, Youngs und anderer, einige Stellen, die zum Lesen vortrefflich sind, und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können, und diese sind ohnstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntniß der Deklamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören wie sich die vortrefflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnlichen untheatralischen Uebersetzungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschicklich, und die Periode so ungeheuer, daß die großen Talente eines **Eckhofs**, einer **Starkin** u. s. w. vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierd. der deutschen Schaubühne einige elende Uebersetzungen vorstellen sehen. Das einzige,

das mich dabey vergnügte, war die Betrachtung. Was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so groß in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind.

Die Deklamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesetzt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkührlichen Zeichen auf der Schaubühne einen größern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünstelste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Hymnen schon in einer genauern Verwandschaft mit der Tonkunst. Je stärker die Begeisterung des Deklamirenden war, desto abwechselnder mußten seine Töne, und desto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme seyn. Hier muß sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes seyn; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen eingetheilet, und nicht selten mit Wiederholungen (Refreins) versehen seyn. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkührlichen Zeichen

der

der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sey. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkührlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik, vermittelst der Dichtkunst und der Malerey, oder der Verzierungen der Bühne; so entsteht die Oper der Neuern.

Die Musik oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bey dieser Art von Verbindung der Künste der Hauptendzweck daher müssen alle Ausnahme von Seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, so wie zuweilen von der Wahrscheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen,

wenn es zum Besten der Musik geschiehet, und der Dichter muß sich in allen seinen Ausdrückungen, nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den vollen Lauf lassen, sondern er muß jederzeit auf die Hauptkunst zurück sehen, auf deren Endzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Sylbenmaß, und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts entlehnt seyn. Ja auch diese darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, daß sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle musikalische Schönheiten nur gleichsam durch Aussenlinien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben, und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben. Dahingegen wenn der Dichter seinen Empfindungen schon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünstler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar seinen großen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkömmt, die Musik die Hauptkunst seyn zu lassen. —— Der Musikus hat nur darauf zu sehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muß in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in

ei-

einer Symphonie an dem rechtem Orte angebracht seyn kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen deutlichen Plan in willkührlichen als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschweret werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet zuweilen blos die Deklamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äussersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdenn heißt sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegungen der Gliedmaßen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bey der Musik ist angemerkt worden. Hingegegen die poetische, sowohl niedrige als hohe Tanzkunst, ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Kadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdrück der Tanzkunst, indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursa-

che der Tanzkunst genommen wird, die Wirkung aber allezeit der Endzweck ist, wozu die Ursache als Mittel gebraucht wird, so hat man die Musik als eine Hülfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden werden, obgleich, wann drey Künste zugleich wirken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bey den Alten war die Verbindung dieser drey Künste, so wie unter den Neuern bey den Franzosen, sehr gewöhnlich. „Unter andern kann ein gewisses „Chor aus Rameaus Oper les Indes galantes, „davon die Tanzmelodie unter dem Titel les „Sauvages ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes Beyspiel davon seyn. Auf der berlinischen „Operbühne hat man, in dem letzten Chor der „Oper Montezuma, ein Beyspiel davon gesehen, welches sehr wohl angegeben war. Nach„dem Kortez Befehl zur Plünderung und Zer„störung der Stadt Mexiko gegeben hat, so „bringen die Spanier ein, das Chor, welches „aus Mexikanern besteht, flieht von allen Sei„ten, indem es ruffet, Fuggiamo, ogiorno „orribile &c. Die Tänzer stellen spanische Sol„daten vor, welche mexikanische Frauenzimmer „zu erhaschen suchen, die vor ihnen fliehen. So„bald sie dieselben eingeholet hatten, standen sie

stil-

„ stille, und zwey Spanier, welche eine Mexika-
„ nerin einzuholen suchten, tanzten ein Pas de
„ trois“

Die Malerey kann mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredsamkeit nicht ohne große Behutsamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen und Leidenschaften ist zwar in der Malerey nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkührlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne, und die Minen, Stellungen und Geberden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität, die ihnen in der Musik fehlet. Daher nehmen nur die allerelendesten Stümper in der Malerey ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen; der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muß schlechterdings blos malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen die Begebenheit, auf welche sie sich beziehen, zu abstrahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Gemüthsbeschaffenheit ihr zu-

kömmt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum die Personen da sind, und was für ein Endzeck sie verbindet. Der Plan des Künstlers stützt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Aktion beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beyspiel dieser Art ist das Gemälde von Poussin, welches ein Schäfer und eine Schäferin vorstellet, wie sie mit einer nachdenkenden und zärtlichen Mine bey dem Grabe einer Schäferin stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenige Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äusserliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das berlinische Invalidenhaus führet die schöne und nachdrückliche Inschrift: LÆSO. ET. INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die Gesinnung des hohen Stifters, der den verwun-

wundeten und unbesiegten Streiter (*) den Rest seiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zuvringen lassen will.

Die Baukunst überhaupt, in so weit sie zu den schönen Wissenschaften gehört, ist nur als eine Nebenkunst anzusehen. Die Nothdurft, sich für die Ungestümigkeiten der Witterungen und Jahrszeiten zu bewahren, hat die Menschen angetrieben, Gebäude aufzuführen, statt daß alle übrigen Künste ihren Ursprung blos dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müssen alle Schönheiten in der Baukunst, wie wir bereits oben erinnert, ihrer ersten Bestimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Ansehen der Festigkeit nicht haben dürfen, ist bereits oben erinnert worden, daß sie ihren Linien einen freyen Schwung geben müssen, und man hat angemerkt, daß die größten Künstler, wenn sie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieselbe mehrentheils von der Seite vorstellen, um dem Auge ei-

(*) Voltaire wirft seiner Muttersprache vor, daß sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt sey, und führet unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im französischen nicht ohne lange Umschweife gegeben werden kann. Unsere Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken.

eine größere Mannigfaltigkeit zu verschaffen; oder wenn dieses nicht angeht, so unterbrechen sie die steifen Linien der Baukunst durch eine Wolke, oder einen Baum, mit welchen sie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die schwerste und fast unmögliche Verbindung der Künste ist, wenn Künste, welche Schönheiten in der Folge nebeneinander vorstellen, mit Künsten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorstellen, vereinigt werden sollen. Dieses Geheimniß hat sich die Natur fast allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane, die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren, durch unendliche Zeiten und grenzenlose Räume in der vollkomnensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerey, Bildhauer und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur eigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen, vereinigen. Man kann nämlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt, oder ein schönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen, und durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudige Bewegungen ausdrücken lassen. Wer sieht aber nicht, daß diese Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Verstande so genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge aufeinander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume nebeneinander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müssen, als in der Malerey, Bildhauer und Baukunst, da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile nebeneinander einnehmen; müßte in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und man wird schwerlich ein Mittel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden (*)

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Hei-

(*) Man sehe die Briefe über die Empfindungen S. 120. woselbst aus eben diesem Grunde, die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in den Farben in Zweifel gezogen wird.

Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten, und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

III Ueber

III.

Ueber das

Erhabene und Naive

in den

schönen Wissenschaften.

Wenn man Longins Abhandlung vom Erhabenen durchliest, so kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcils Schrift von eben der Materie verloren gegangen ist. Longin sagt zwar von ihm, „er habe sich blos bemüht, uns durch „unendlich viel Exempel von dem Erhabenen einen Begriff zu machen, als wenn es kein Mensch „kennete; das Nothwendigste hingegen, nämlich „die Mittel, wodurch wir unsern Geist zur wahren Hoheit gewöhnen können, wären von ihm „gänzlich weggelassen worden.“ Allein da Longin sich nur mit dem letztern beschäftiget, das erstere hingegen entweder als etwas, das nach seiner Meynung jedermann kennen soll, oder das wenigstens seinem Terentian aus dem Cäcil bekannt gewesen, voraus setzet; so mangelt uns ein sehr nothwendiger Theil zur Kenntniß des Erhabenen, nämlich die deutliche Erklärung desselben; und einige Uebersetzer und Ausleger des Longin, die diesen Mangel haben ersetzen wollen, scheinen nicht sehr glücklich darin gewesen zu seyn.

Vielleicht läßt sich, nach den Grundsätzen, die in den vorigen Aufsätzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der schönen Wissenschaften überhaupt festgesetzt worden, auch

der Begriff vom Erhabenen, welches, wie Longin sagt, in den Schriften die höchste Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinander setzen.

Wir haben gesehen, daß das eigentliche Schöne seine bestimmte Grenzen hat, die es nicht überschreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenstandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann; so hört er auf, sinnlich schön zu seyn, und wird ungeheuer, oder übermässig groß in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdenn erregt wird, ist zwar von vermischter Natur: sie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Symmetrie gewöhnt sind, etwas Widriges, indem die Sinne endlich die Grenzen wahrnehmen, aber nicht ohne Beschwerlichkeit umfassen und in Eine Idee verbinden können. — Wenn die Grenzen dieser Ausdehnung immer weiter hinausgesetzt werden; so können sie endlich für die Sinne ganz verschwinden, und alsdenn entstehet das Sinnlichunermeßliche. Die Sinne, die etwas zusammengehörendes wahrnehmen, schweifen umher, die Grenzen desselben zu umfassen, und verlieren sich ins Unermeßliche. Daraus entstehet, wie in der ersten Abhandlung (S. 36.) gezeigt worden, Anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und sodann etwas dem Schwindel ähnliches, das uns oft nöthiget, die Augen von dem Gegenstand abzuwenden. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, jede Höhe

oder

oder Tiefe, die unabsehnlich ist, die Ewigkeit und andere solche Gegenstände der Natur, die den Sinnen unermeßlich scheinen, erregen diese Art von Empfindung, die, wie eben daselbst ausgeführt worden, in vielen Fällen überaus reizend ist, in manchen aber auch beschwerlich werden kann.

Die Kunst bedienet sich gleichfalls dieser Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und suchet sie durch die Nachahmung hervorzubringen. Die Nachahmung des Sinnlichunermeßlichen in der Kunst, wird schlechtweg das Große genannt. Man verstehet aber darunter keine eingeschränkte Größe, sondern Eine, die grenzenlos scheinet, und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande ist. Man hat in der Kunst ein besonders Mittel, diese Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermeßliche nicht anzubringen ist. Man wiederholet, nach gleichen Zwischenständen des Raumes oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und sehr oft. Die Sinne nehmen alsdenn keinen symmetrischen Gang keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher sie etwa das Ende dieser Wiederholung vermuthen könnten, und sie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermeßlichen nahe kömmt. Ein Beyspiel in der Baukunst ist ein grader Säulengang, wenn die Säulen sich einander ähnlich sind, und in gleichen Zwischenräumen von einander abstehen. Ein solcher Säulengang hat et-

etwas Großes, das alsobald verschwindet, wenn die Einförmigkeit der Wiederholung unterbrochen, und an gewissen Stellen etwas hervorstechendes angebracht wird. — Die monotonische Wiederholung eines einzigen Lauts, nach gleichen Zwischenzeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Wirkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften giebt es Redezierarten, die von ähnlicher Wirkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

Und das Geschrey, und der tödtenden Wut,
und der donnernde Himmel.

so auch:

— — — und ist noch, und denkt noch,
und fluchet —

Zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beyspiel führet Longin aus dem Xenophon an: **Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen.** Ein anderes aus dem Demosthenes: **Denn vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzählen kann; durch Geberden, Blicken, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust, theils ins Angesicht.** Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise

zu-

zunimmt, ist von ähnlicher Wirkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen, der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermeßliches der ausgedehnten Größe nach giebt, dessen Wirkung wir so eben beschrieben haben; eben also giebt es ein **Unermeßliches der Stärke**, oder der unausgedehnten Größe nach, das mit jenem ähnliche Wirkungen hat. Die Macht, das Genie, die Tugend, haben ihr unausgedehntes Unermeßliche, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabey aber den Vorzug hat, daß es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zuletzt in Sättigung und Eckel endiget, wie bey dem ausgedehnten Unermeßlichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als groß, und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von Seiten des Gegenstandes, unvermischt; daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhänget. Man nennet gemeiniglich das **intensiv Große**, das **Starke**, und das **Starke in der Vollkommenheit** mit der besondern Benennung des Erhabenen. Man könnte also überhaupt sagen; ein jedes Ding das dem Grade seiner Vollkommenheit nach, unermeßlich ist oder scheinet, wird **erhaben** genannt. Man nennet Gott das erhabenste Wesen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele

le angehet, die von unermeßlichem Nutzen für das menschliche Geschlecht ist, oder zu deren Erfindung ein grosses Genie erfordert wurde.

In den schönen Künsten und Wissenschaften wird die sinnlich vollkommene Vorstellung des Unermeßlichen, groß, stark oder erhaben seyn, nachdem die Größe eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder ins besondere einen Grad der Vollkommenheit betrift.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesetzt. Die Größe fesselt unsere Aufmerksamkeit; und da es die Größe einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süssen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu bringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fließen in einander, und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Wirkung beschreiben wollte; so könnte man sagen, es sey das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Ei-

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Größe über unsere gewöhnliche Begriffe gehet, die Erwartung übertrifft, die wir von einem gewissen Gegenstand haben, oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der **Bewunderung**. Der Entschluß eines **Regulus** nach Karthago zurück zu kehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erreget Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetrauet hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des **Augustus** mit dem **Cinna**, in dem berühmten Trauerspiel des **Corneille**, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im **Kanut** wirkt die Gnade, die dem **Ulfo** widerfährt, keine so plötzliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Kanuts nicht so unerwartet war. (*)

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Großes, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

 Da

(*) Wann daher Kanut könnte in Umstände gesetzet werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre,

Da das Große und das Erhabene von so verwandter Natur sind; so siehet man, warum die Künstler so oft das Erhabene durch das Große unterstützen, und uns gleichsam durch den sinnlichen Eindruck des Großen, zur geistigen Vorstellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergrößern das Maaß oder die Verhältnisse der Dinge, die sie als erhaben vorstellen wollen. Sie bedienen sich eines hellen Glanzes, der durch seine Stärke blendet, oder einer Düsterheit, die die Grenzen der Gegenstände zurückweichen läßt; niemals aber eines gemäßigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet; einige Züge werden hyperbolisch vergrößert, und die übrigen unbestimmt gelassen, damit die Einbildungskraft sich in ihre Größe verliere:

— — — Ich strecke mein Haupt in die Wolken
Meinen Arm in die Ewigkeit aus. —

Man begleitet das **Erhabene** in der Dichtkunst mit dem **Großen** in der Musik, mit dem **Künstlichunermeßlichen** in der Wiederholung, u. s. w. — Nicht, daß alles Große auch erhaben sey, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt; sondern weil

wäre, und nicht so gleich aus seinem allgemein gütigen Charakter flösse, so würde die Wirkung unstreitig weit stärker seyn. S. Bibl. der schönen Wissenschaften. 1. B. 1. Th. S. 56.

weil sich ähnliche Empfindungen wechselsweise unterstützen, und weil das Große eben dasjenige für die äussere Sinne, was das **Erhabene** für den innern Sinn ist. Eindruck auf den innern Sinn muß also verstärkt werden, wenn die äussern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwo verschiedenen Gattungen seyn. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unserer Seele wird; oder der Gegenstand ist an sich eben so ausserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Licht zu zeigen; da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt; und in so weit ein jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Werkmeisters ist, so trift die Bewunderung in dem letzten Falle auch vornehmlich den Künstler und seine vortrefflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen großen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzweck harmonirende Seelenvermögen, deren

unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewußt hat. Was uns bey der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines außerordentlichen Talentes an sich tragen; so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringet.

Die Vollkommenheiten des äussern Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst, billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„ Diejenige Dinge, saget **Longin** sehr sinn„ reich, deren Verachtung für etwas Großes ge„ halten wird, können niemals selbst etwas wirk„ lich Hohes an sich haben." Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche große Reichthümer besitzen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und

und aus einer edlen Großmuth von sich stoßen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äussern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz, und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen **Einfalt** erreichen kann, daß ist, durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen großen Werth zu setzen scheinet. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgültigkeit gegen dieselben erhebt unsere Seele, und lehret sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen dem Verschwender noch immer wichtig seyn, wenn er durch dieselbe stolzieren will.

Die körperlichen Vollkommheiten, als nämlich eine ungemeine Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt in einer unbedeutenden Stellung, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge weder Geist, noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmaßen, ohne Reiz und Anstand u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung (*) erregen, aber niemals werden wir so sehr

(*) Der holländische Uebersetzer muß mich hier unrecht verstanden haben; denn er setzet mir, in einer hinzugefügten Note, das Beyspiel der Helena des Zeuxis, der Venus und des Antonius, so

sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein großer Verstand, große und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknüpft ist, edle und heftige Gemüthsbewegungen, die sich über die Begriffe gemeiner Seele erheben, sie mögen übrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und überhaupt alle große Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reißen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst. Das Unermeßlichgroße in derselben, das aus Mangel der Vermuthung, auch neu scheinen muß,

so wie des Apollo und des Lakoons entgegen, die nicht einen geringen, sondern den höchsten Grad von Bewunderungen erregen. Als wenn diese Meisterstücke der alten Kunst nicht mehr durch das Seelenvolle, das sie ausdrücken, als durch blos körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antonius de Medicis eine blos schöne und regelmäßige Bildung, die weder Geist noch Empfindung zu erkennen geben? — Wenn der Uebersetzer übrigens die Bewunderung auf die anschauende Erkenntniß einer jeden wichtigen und sonderbaren Neuigkeit ausgedehnet wissen will; so hat er wohl nicht bedacht, daß wir im deutschen Verwunderung und Bewunderung unterscheiden. Verwunderung ist der Zustand der Seele beym Anschauen des Neuen und Unerwarteten; Bewunderung aber, beym Anschauen des unerwarteten Guten.

muß, befestiget die Achtsamkeit des Geistes, und schwächet alle ungleichartige Nebenbegriffe dergestalt, daß die Seele keinen Uebergang zu andern Gegenständen findet; sondern diesen eine Weile **anstaunet**, wenn man mir dieses Wort in der Bedeutung erlaubet, in welcher es von guten Schriftstellern schon gebraucht worden ist. Wenn dieses **Unvermögen**, den Gegenstand zu verlassen, eine Zeit lang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüthes das **Erstaunen** genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das Feuer einer sanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdienet; so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichen Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unsrer Liebe oder unsers Mitleidens, und bewundern seine große Seele, die über Hofnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann; so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht, und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagt ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaf-

haften mit dem Schicksale ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine Tugend nicht. Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, *vir fortis cum mala fortuna compositus*! (*)

Dieses sind also die vornehmsten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenstande selbst entspringen können, ohne daß es nöthig sey, die Vollkommenheiten des Künstlers dabey in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen sehen, in wie weit sich der äusserliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beschäftiget, wie schon im Vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unsrer Seele dergestalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet, und durch ihren Glanz alle schwächere Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenstande der Bewunderung war niemals ein anderer ähnlicher Begriff in unserer Seele verknüpft,

daß

(*) Senec. de Providentia C. II.

daß er jeßt, vermöge der Geseße der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sey. Eben daher entspringet der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung ein Mangel des Bewußtseyns zu erfolgen pflegt.

Hieraus erhellet, daß sich kein übermäßiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurück weichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffes würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden ließe. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierrathen der Rede, desto weniger Statt finden, da der Wiß und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen bey Wahrnehmnng des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Muße lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Größe zu überdenken. Der Hauptbegriff des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

Judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc ſub luce videri; Statt daß von den Nebenbegriffen gilt, hoc amat obſcurum. Daher muß ſich der Künſtler, bey der Vorſtellung des Erhabenen von dieſer Gattung, eines naiven ungekünſtelten Ausdruckes befleißigen, der den Leſer oder Zuſchauer mehr denken läßt, als ihm geſagt wird. Indeſſen muß ſein Ausdruck immer noch anſchauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt ſeyn, damit das Gemüth der Leſer erweckt, und zum Ueberdenken begeiſtert werde.

Wir wollen dieſe Gedanken mit einigen Beyſpielen erläutern. Im dieſem Satze, was Gott wollte, das ward, liegt eben der hohe Begriff, den wir in dem bekannten, Gott ſprach, es werde Licht, und es ward Licht, bewundern. Allein jener Ausdruck iſt abſtrakt, und alſo nicht begeiſtert genug. Dieſe ſinnliche Handlung, ſagte dieſer einzelne Gegenſtand, Licht, machen den Begriff anſchauend und belebt.

Reges in ipſos imperium eſt jovis,
Cuncta ſupercilio moventis.

Iſt ein ungemein erhabener Gedanke. Setzet aber mente oder voluntate ſtatt ſupercilio, oder regnantis ſtatt moventis; ſo verſchwindet ein Theil ſei-

seiner Hoheit, indem die konkreten Begriffe in abgesonderte verwandelt worden sind. Der allmächtige Wink, supercilio; die sinnliche Wirkung, moventis, erregen in unsrer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias; wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht,

Qui totum nutu tremefecit olympum:

In folgender Stelle des Horatz,

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ,

wird die Gefahr, darin sich der Weise befindet, vollkommen ausgemalet; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: impavidum. Setzet:

Si fractus illabatur orbis,
Justum & tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinæ;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangebrachte Umschreibung des Subjekts hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein gleiches wird man bey dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführet, als Horaz.

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemäßer beschrieben, als beym Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrücket seyn, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott: **Wir fürchten uns nicht**; wozu der Hebräer nicht mehr, als drey Sylben gebrauchet.

Man bemerke, im Vorbeygehen, die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beyden großen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sey, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befürchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, feriunt ruinæ; aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von

der

der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhiget, und sein Vertrauen auf ihn setzet. Dieser kann erschrecken, wenn plötzlich eine Gefahr drohet. Jedoch er denket an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht. —

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet, und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellet werden können, als nemlich Gott, die Welt, die Ewigkeit, und der gl. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch größer bleibet, als das Zeichen, dessen er sich bedienet, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: **Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht, eine unergründliche Tiefe!** — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit, und Schall und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.

Scheinet er nicht, durch diese erhabenen Vorstellungen, den nächtigsten Maaßstab zum unermeßlichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein großer Kunstgriff der Dichter, daß sie bey solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einsilbigte Versendungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Kadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnet sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hiervon seyn.

Ne dubita, nam vera vides — —
Aen. III. 316.
Constitit Anchisa satus, & vestigia pressit.
Multa putans —
ibid. VI. 330.
— — — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, & mole
sua stat.
Aen. X. 771.

Ver-

— — Verstummt dann bebende Saiten,
So preißt ihr würdiger den Herrn. —
der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expiravit.
Vida.

Und er neigte sein Haupt und starb. — —
Klopfstock.

Ein Meisterstük von dieser Art finden wir in dem fünften Gesang des Messias, da der Dichter bey einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den großen Gedanken gehörig zu fassen.

— — Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt,
die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht.
Da ergrimmt er, und stand itzt
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden
Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm vergieng.

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier vergieng statt vergehe gesagt, um die Kadenz, durch die männliche Schlußsilbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge vergehe richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen, oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmachet bestehet in solchen **Vollkommenheiten der Begehrungkräfte, die Bewunderung erregen.** Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äussert, selbst redend eingeführt wird, so muß er sich so kurz und so ungeschmückt, als möglich ausdrücken. Eine große Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine größere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweyten Natur geworden sind; wenn wir groß denken, und groß handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten **Horaz**, Qu'il mourut; des **Brutus** beym **Voltaire**, Brutus l'eut immolé; und der ungekünstelte Antrag der Freundschaft beym **Corneille.** Soyons amis, Cinna?

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspieße des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des **Simonides** Grabschrift auf die **Lacädemonier**, die in der Schlacht bey **Thermopylä** geblieben waren, ist von dieser Art:

Die

Dic hospes Spartæ, nos te hic vidisse jacentei;
Dum sanctis patriæ legibus obsequimur.
Cicer. Tuscul. Quæst. L. I.

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß sie gefallen sind, indem sie den heiligen Gesetzen des Vaterlands gehorsameten.

Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen giebt, wenn der Entschluß gefaßt ist; eben so reich und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder eigensinnig noch auf Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit großer Behutsamkeit gegeneinander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andre Seite lenket. Alsdenn nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredsamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beiden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben von einer Seite zur andern, und reißet die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die

Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reißet. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß stehet feste, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser letzten Art entspringen die Monologen in den Trauerspielen, die in den neuern Zeiten, da man das Chor abgeschaft hat, sehr in Schwang gekommen sind. Die Monologe des **Augustus** in dem Trauerspiele **Cinna** (Act. VI. Sc. III.) der **Rodogune** in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. III. Sc. III.) des **Agamemnons** in dem Trauerspiele **Iphigenia** (Act. IV. Sc. III.) des **Cato** beym **Addison** (Act. V. Sc. I.) des **Aeneas** in der **Metastasio** Oper **Dido** (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von der berühmten Monologe des **Hamlet** beym **Shakespear** in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertroffen. Man erlaube mir, diese letztere, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu übersetzen. **Hamlet** hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter, und auf ihren jetzigen Gemahl, daß sie seinen Vater, den rechtmäßigen König, meuchelmörderisch umgebracht. Dieser Gedanke nagt und ängstiget seine Seele so sehr, daß er in eine tiefe Schwermuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen; allein er ist noch nicht

völlig

völlig überzeugt. Die Ungewißheit stürzt ihn in Verzweifelung, und verleitet ihn fast, sich selbst zu ermorden. Vertieft in diese trübsinnige Gedanken, tritt er auf, und überlegt.

Seyn, oder Nichtseyn; dieses ist die Frage!
Ists edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Quaalen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen?— Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein süßer Schlummer ists,
Der uns von tausend Herzensangst befreyt,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind — Wie würdig
Des frommen Wunsches ist vergehen, schlafen! —
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten! Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dieß Fleisch verwest,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schweres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Glückes Schmach und Geißel,
Der Stolzen Uebermuth, die Tyranney
Der Mächtigen, die Quaal verschmähter Liebe,
Den Mißbrauch der Gesetze, und jedes Schalks
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?
Könnt uns ein bloßes Dolch die Ruhe schenken,

Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Quaal,
Eh wir zu jener Ungewißheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dieß unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtge That
Erstirbt — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen, erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweifelung plötzlich betäubt wird, den allerungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affekte beschäftiget, und jeder Begriff der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affekts übereilen: sie drängen sich alle zum Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er, und vermag kaum die einzelne Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. —

Was

Was konnte Oedip z. B. in dem entsetzlichen Augenblicke sagen, da sich ihm durch die Aussage des alten Hofbedienten, das ganze Geheimniß aufklärte, und er es empfand, daß ihn selbst der schröckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des **Lajus** ausgesprochen?

Weh! weh! nunmehr ist alles klar!

Läßt ihn **Sophokles** ausrufen. **Oedip**, dem in dieser Sache, so manche Orakelsprüche, Zeugnisse und Umstände bekannt waren, die zum Theil sicher unter einander, zum Theil seinem eigenen Selbstbewußtseyn zu widersprechen scheinen, vernimmt nunmehr mit Entsetzen, daß sie alle gar wohl übereinstimmen, und daß er der elendeste unter allen Sterblichen sey. **Weh! weh**, ist der Ausdruck der Natur, in der ersten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausstößt, wenn sich ihm keine Worte darbieten; und die erste Idee, die in der Seele des **Oedip** wieder erwachen konnte, mußte auf die Uebereinstimmung der **Umstände** eine Beziehung haben; nunmehr ist **alles klar**!

Seneca hingegen, dem dieses viel zu ruhig scheinet, läßt seinen Oedip bey derselben Gelegenheit, ganz anders rasen;

> Dehifce tellus, tuque tenebrarum potens
> In Tartara ima, rector umbrarum rape.

Man

Man siehet, je brausender die Worte, desto kälter bleibet das Herz; denn wir fühlen es, daß wir den stolzierenden Dichter, und nicht den unglücklichen Oedip hören.

Im **Makbeth** des **Shakespears** erfährt **Makduff**, daß **Makbeth** sein Schloß eingenommen, und seine Frau und Kinder umgebracht habe. **Makduff** fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn trösten; aber er höret nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach, und bricht endlich in die schrecklichen Worte aus: **er hat keine Kinder!**

Diese wenige Worte athmen mehr Rachsucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joseph sich vor Wehmuth nicht länger halten konnte, und alle Umstehende entfernte, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte sollte er jetzt finden, den Zustand seiner Seele auszudrücken? Wie seinen Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, daß er der von ihnen gemißhandelte, aber doch ihr Bruder sey? **Ich bin Joseph**, spricht er, **lebt mein Vater noch**; Und die Brüder konnten ihm nicht antworten; den sie erschracken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein blosses Stillschweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene sagt er „ in der neunten Abtheilung seiner Abhandlung, „ ist nichts als ein Nachklang des großen Geistes. „ Und darum bewundern wir zuweilen das bloße „ Denken eines Menschen, wenn er auch kein „ Wort redet, wie das Stillschweigen eines Ajax „ in der Hölle (*), welches mehr hohes in sich „ enthält, als alles, was er hatte sagen kön„ nen.“ Dieses beredete Stillschweigen ist von Virgil (**) nachgeahmet worden, da er von der Dido, welche vom Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt;

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia Cautes.
Tandem proripuit se se, atque inimica refugit
In nemus umbriferum:

Klopfstock hat unter den neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bußfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird: Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird

(*) Odyssee B. XI. v. 563.
(**) Aneis B. VI. v. 469.

Wird nun diese stumme Beredsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft; so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkung thun.

In dem **Oedip** des **Sophokles** (4. Aufz. 3. Auft.) saget der korinthische Schäfer zum **Oedip**, in Gegenwart der **Jokaste**, er könnte nur unbesorgt nach **Korinth** zurück kehren; **Merope** wäre seine Mutter nicht, und **Polybius** wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge **Citheron** gefunden und von da nach **Korinth** gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der **Jokaste**, wie ein Donnerschlag treffen. Jetzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater **Lajus** umbringen; **Oedip** ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jetzt ihr Gemahl.

Die dunkeln Reden des **Tiresias**, und das ganze schreckliche Geheimniß klärt sich nunmehr auf einmal in ihre Seele auf. Aber sie verstummet. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule da stehet. Ihr Gemahl und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muß sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen! **Oedip**, den die schrecklichsten

Zwei-

Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jetzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie! versetzet sie, was hat er gesagt? —
„ um des Himmels Willen! wenn du dich
„ selbst liebest; höre auf weiter zu forschen!
„ Ich bin so elend genug.

Oedip. „ Sey nur ruhig! Und wenn ich von
„ dreyfachen Sklaven abstamme; so kann
„ es dich nicht schänden.

Jokaste. „ Dennoch folge mir! laß dich er-
„ bitten! o thue es nicht!

Oedip. „ Nein! ich muß die Wahrheit ans
„ Licht bringen.

Jokaste. „ Ach wüßtest du, was für wichtige
„ Gründe ich habe, dich davon abzuhalten.

Oedip. „ Eben diese geheimen Gründe ver-
„ doppeln meine Unruhe.

Jokaste. „ (bey Seite) Bejammernswerther!
„ — — — Möchtest du doch nimmer er-
„ fahren, wer du bist!

Oedip. „ Man bringe schleunig den andern
„ Schäfer her. Laßt die Königinn im-
„ mer sich meines Standes schämen, und
„ mit dem ihrigen groß dünken.

Jokaste. „ Weh! weh! Unglücklichster un-
„ ter allen Sterblichen. Dieß ist alles,
„ was ich dir noch zu sagen habe — ich
„ kann nicht mehr —" (gehet ab)

So

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Verstummen der Jokaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das konvulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchem eine gute Schauspielerinn dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muß, setzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedips, und von der nahen Entwicklung des grossen Geheimnisses in beständiger Erwartung unterhalten wird, in das äusserste Schrecken. Er ist zwar noch nicht völlig von dem Schicksale der Jokaste unterrichtet; allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen die Orakelsprüche, und die Reden des Tiresias Anlaß geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „ Wie! was hat er gesagt? Um des Himmelswillen, u. s. w. Im Abgehen giebt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsatz sie in ihrer Brust nähret, und ohne Zeugen auszuführen eilet. „ Dieß ist alles, was „ ich dir noch zu sagen habe — ich kann nicht „ mehr.“ Wer zittert jetzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen, und wünschet, daß man sie nicht ihrer Verzweiflung überlassen möchte? Nur Oedip ist allzu sehr mit sich selbst beschäftiget, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie gehet ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzugs, unsere Besorgniß sey nur als zu gegründet gewesen.

So

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bey welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist. Vielleicht habe ich mich allzulang dabey aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläuftigere Ausführung erfodert, da unter allen Exempeln von Erhabenen, die Longin anführet, fast kein einziges zu finden, das zu dieser Klasse zu zählen sey. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehöret, wie auch die bekannte Ausrufung dieses Helden: „O Vater Zevs! errette die Griechen „von der Finsterniß, laß es helle werden, daß „unsere Augen wieder sehen. Am hellen Tage „bring allenfalls uns um, wenn du es so beschlos„sen!“ die **Longin** in der neunten Abtheilung anführet.

Die zweyte Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunst der Vorstellung, als auf das Vorgestellte, und also, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die ausserordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurück fällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts ausserordentliches enthalten; allein wir bewundern die grossen Talente des Dichters, seine glückliche Einbildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art,

mit welcher er seine vortreffliche Gedanken zu äusfern gewußt hat. Ein Mensch, der sich sterbend auf dem Schlachtfelde herumwälzet, ist an sich kein bewundernswürdiger Gegenstand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopfstocks, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, dadurch er sich ein Feld zu großen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gottesläugner in diesem Zustande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das bäumende Roß, der rauschenden Panzer Getöße,
Und das Geschrey, und der tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und fluchet.
Daß er noch ist, und sprißt mit bleichen sterbenden Händen.
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wolt ihnen gerne noch läugnen.
Meß. I. B. G. IV.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, wel-

welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, setzet das Gemüth des Lesers in die äusserste Bewegung. Die wütende Verzweiflung des Gotteslaügners, der jetzt fühlt, daß ein Gott ist, ziehet mitten in diesem gewaltigen Geräusche, unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllet uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsetzliche bestürmt unsere Seele von allen Seiten; allenthalben finden wir das **Sinnlichunermeßliche**; das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstürzt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt ihn gern noch läugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden;

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz der Erde und des Himmels
Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die Stimme des Menschen,
Noch der Freundschaft zärtliche Klagen. Er selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied kaum stammeln.
Athmet tiefer herauf; Ein kalter ängstlicher Schweiß läuft

Ueber sein Antlitz, das Herz schlägt langsam,
dann stehts, dann stirbt er.
Mess. B. I. G. V.

Diese Beschreibung hat, ihrem innern Werthe nach, eine große Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, daß dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sey, was der bekannte antike Rumpf für den Michael Angelo gewesen. — Alle dergleichen Gegenstände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweifelung, sind nun zwar an und für sich nicht bewundernswürdig, und werden es bloß in der Nachahmung, durch das Genie des Künstlers; allein sie sind ihrer Natur nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstützen durch das ihnen beywohnende Sinnlich-unermeßliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es giebt aber auch ganz gleichgültige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie uns erhaben scheinen, das heißt, unsre Bewunderung verdienen wollen. Ein Beyspiel von dieser Gattung ist die von Longin gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, gestehet es mir, beständig herum

„ um laufen, und euch unter einander fragen, „ was giebt es Neues? Was kann wohl Neueres „ seyn, als daß ein Mann aus Macedonien ganz „ Griechenland bekriegt? Ist Philippus gestor„ ben? Nein, bey Gott! nicht; er ist nur un„ baß. Allein, o ihr Athenienser! was gehet „ dieses euch an? Gesetzt, es begegne ihm et„ was menschliches; gewiß, ihr würdet euch ei„ nen andern Philippus machen." Wo liegt hier das Große? Was anders erregt hier die Idee des **Unermeßlichen**, als der bewunderswürdige Geist des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weis, um seiner Rede Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weis glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als **Shakespear**. Die Wirkung dieses Erhabenen muß desto stärker seyn, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache solcher wichtigen und tragischen Folgen versehen hatte. Ich will einige Beyspiele hievon aus dem **Hamlet** anführen. Der König läßt Lustbarkeiten anstellen, um die Melancholey des Prinzen zu zerstreuen. Man führet Schauspiele auf. **Hamlet** hat das Trauerspiel **Hekuba** aufführen sehen. Er scheinet bey guter Laune zu seyn. Die Gesellschaft verläßt ihn, und —

Nun erstaune man über die tragischen Folgen, die Shakespear aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weis. — Der Prinz spricht mit sich selber:

> O welch ein kriechender, elender Sklave
> Muß Hamlet seyn! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler
> Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
> Und seine Seele folgt der Phantasey,
> Und würkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
> Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
> Bestürzung, seiner Stimm ein tödtlich Röcheln;
> Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten Wahne;
> Für wen? — Für Hekuba?
> Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?
> Und er kann weinen? O was würd' er thun,
> Hätt' er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
> Anspornet? u. s. w.
>
> **Hamlet Act. II.**

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehret, daß die Trübsinnigen bey jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie des Shakespear geleitet, so oft er die Melankoley zu schildern hatte. Sein Hamlet und

sein

sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muß.

Im dritten Aufzuge suchet Gildenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig:

Gildenstern. „O mein Prinz! meine Pflicht „ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. „Das verstehe ich nicht recht. Willst du mich aufmuntern; so spiele hier auf die„ser treflichen Flöte.

Gildenst. „Das kann ich nicht, mein Prinz.

Haml. „O spiele doch!

Gildenst. „In der That, ich kann nicht.

Haml. „Ich bitte.

Gildenst. „Ich weiß sie nicht anzusetzen, „mein Prinz!

Haml. „Das ist so leicht, als die Kunst zu lü„gen. Hier lege die Finger, hier den Dau„men an. Mit dem Munde gieb der Flöte „deinen Othem; so wird sie entzückende „Töne sprechen. Versuche es!

Gildenst. „Umsonst! Ich habe die Wissen„schaft nicht, die geringste Harmonie her„auszuubringen.

Haml. „So? Wofür siehest du mich also an?
„Du willst mir die Töne ablocken, die im In-
„nersten meines Herzens verborgen liegen.
„Auf mir zu spielen hältst du für eine leichte
„Kunst. Und in diesem schlechten Holze
„liegt eine bezaubernde Stimme, eine gött-
„liche Musik, und du kannst sie nicht zum
„Laute bringen. O du verstehst noch weni-
„ger die Kunst, meinem Herzen seine har-
„monische Töne abzulocken! u. s. w.“

Niemand als ein Shakespear darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen; denn niemand als er besitzet die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muß der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Gildenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen empfindet, und sich voller Beschämung entfernet?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besitzet, anschauend und sinnlich überzeugen will; so muß er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und größten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meisters, seinen Fleiß und seine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiß das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdienet. Die

Bewun-

Bewunderung ist ein Zoll, den wir den ausserordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Verstande das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst, sinnliche Merkmale des Genies anzutreffen sind, da sind wir bereit, dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleiß und die Mühe nur allzu deutlich an, die sie den Künstler gekostet, und wir sind gewohnt, so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleiße zuschreiben.

Man siehet also, daß bey dieser Gattung vom Erhabenen, dem Künstler frey stehet, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu setzen; und hiedurch unterscheidet sich diese Gattung von der erstern, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrage den Vorzug geben muß; daß aber indessen der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geist vielleicht lang genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleißes nicht würdigen, und sie nur alsdenn nicht verwerfen darf, wenn sie sich ihm gleichsam von selbst anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Exempel hiervon anzuführen.

Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19. 6.):

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutgam aus seiner Kammer,
Und freuet sich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem letztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten, und seine Pfeile abzuschiessen scheinet, so vortrefflich charakterisiret hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstralen bedeuten kann. Allein diese vorzüglichen Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so großen Meisters, als Rousseau, wo nicht gar verschwunden, doch wenigstens durch die fleißige Ausbildung sehr von ihren Erhabenen herunter gesetzt worden.

Er setzet:

Cet aſtre ouvre ſa carriére
Comme un Epoux glorieux,
Qui dès l'Aube matinale
De ſa couche nuptiale
Sort brillant & radieux;
L'univers à ſa preſence

Sem-

Semble sortir du neant.
Il prend sa course, il s'avance,
Comme un superbe geant.

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr **Kramer** hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweyte hat in seiner Uebersetzung fast noch mehr verloren, als in der französischen.

Im übrigen erhellet aus unsrer Erklärung, daß diese zweyte Gattung vom Erhabenen so wohl in den Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könne, und zwar 1) in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und 2) in Ansehung des Ausdruckes, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beywörter, die die sinnnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode; weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine ausserordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es wird nicht nöthig seyn, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen von Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung von den Hauptgrundsätzen der schönen Künste, ist bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit in einer künstlichen Nachahmung weit größer sey, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde; weil in den ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischet und das Vergnügen erhöhet. Nur gielt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf, so werden doch allezeit Fußstapfen des Genies zurück bleiben, die ihn gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjektive Erhabenheit, mit der objektiven verbunden werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurück fällt, so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt seyn können; welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zu behandelnden Subjekts, und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muß.

Auch

Auch würde es überflüssig seyn, alle diese Betrachtungen durch Beyspiele zu erläutern, da des **Longins** Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweyten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheinet. Meine Absicht war bloß, den Begriff des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich misgelungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt, (im siebenten Hauptstücke seiner Schrift) „ überhaupt kannst du sicher glauben, „ daß dieses wirklich schön und erhaben sey, wel„ ches allemal und allen Menschen gefällt."

Perrault ist mit diesem Satze des **Longin** nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die eilfte Anmerkung des **Boileau** über den **Longin**, „ daß man nach dieser Vorschrift das „ Erhabene sehr selten finden würde, weil Men„ schen von verschiedenem Alter, verschiedener Er„ ziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding „ auf sehr verschiedene Weise vorstellen." Mich dünkt **Perrault** habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zweyten Gattung die Rede ist. Es gehöret öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künst-

lers

lers bewundern zu können, und wie geringe ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande, und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muß gewiß Menschen von allerley Gattung rühren, sobald sie die Worte verstehen, dadurch es ausgedruckt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weniger sie der menschlichen Seele solche Vollkommenheiten zugetrauet hätten. — Man wirft ein: Ist nicht öfters von den feinsten Kunstrichtern über Stellen gestritten worden, ob sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die Stelle aus der heiligen Schrift, z. E. „ Gott sprach, es werde Licht u. s. w. „ gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung: und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist aber hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „ Gott sprach, es werde Licht, und es ward „ Licht, " an sich erhaben sey. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, daß die Absicht des Gesetzgebers gewesen sey, hiemit etwas Erhabenes zu sagen; das heißt, sie gestunden dieser Stel-

le

le die Erhabenheit von dem ersten Range ein, und nur die von der zweyten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man siehet auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwunderung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Parthey beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung, und Einfalt des Ausdruckes; die andere übergehet dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesetzgebers, der, menschlich zu reden, hier gewiß seine Seelenkräfte in keine sonderliche Unkosten setzen wollte, um etwas Erhabenes hervorzubringen. Hätten sie sich erklärt; so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darin Recht, daß dasjenige wirklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen Menschen gefällt; sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Satz auch umkehren, und sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, daß es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt: „Wenn „Leute von mancherley Neigungen, von ungleicher „Lebensart, die in ihren Wissenschaften und an

„Jah-

„ Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich von „ etwas gerührt worden; so giebt gleichsam die „ Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten, uns „ desto größere Gewißheit, daß diejenigen, welche „ man also bewundert, unfehlbar etwas Hohes an „ sich haben müssen."

Im übrigen, da das Erhabene nur bey grossen und ausserordentlichen Fähigkeiten der Seele Statt findet; so wird der gemeine Witz, oder **die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken** (*), das keine

(*) Der holländische Uebersetzer sagt, diese Erklärung schiene ihm zu eng, und blos auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesetzte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben: Z. B.

Victrix causa Diis placuit, *victa* Catoni,

zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefehr.

Die Fertigkeit Antithesen zu machen, ist eine Art des Witzes weil sich zu widersprechen scheinende Merkmaale in einem Gesichtspunkte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Witz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniß, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen wird, ist eine Wirkung des Witzes, und ein Gedanke ist witzig, der dieses Uebereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Opposition gebracht werden, wie in der An-

ne sonderlich wichtige Folgen hat, von dem Erhabenen, so wohl der ersten als zweyten Gattung billig ausgeschlossen. Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können uns eine Zeitlang belustigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese so gar hindern, indem sie Merkmaale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß schon etwas Wichtiges ist. Beym Ausdrucke der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken, und sich bey denselben zu verweilen. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

In-

Antithese geschiehet. Um den gemeinen Witz von dem hohen zu unterscheiden, habe ich in der Erklärung des ersten hinzugesetzt, daß das bemerkte Uebereinkommende, oder Gemeinschaftliche keine wichtige Folgen haben müsse. So unterscheidet man auch eine leere Scharfsinnigkeit von einer fruchtbaren. Sie ist die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterschiedes zu entdecken, und es kömmt darauf an, ob diese Merkmaale von unwichtigen oder wichtigen Folgen sind. — Eigentlich zu reden, setzet die Antithese, in den mehresten Fällen sowohl den Gebrauch der Scharfsinnigkeit, als den Gebrauch des Witzes voraus.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es giebt aber eine edle und große Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, keine müssigen Beziehungen und Verhältnisse; sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen, zum Grunde hat. Dieser höhere Witz ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewunderswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt sogar keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit, oder Empfindung stützet. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rühret, und unterrichtet; an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beyspiele von erhabenen in Witz eingekleideten Gedanken sind:

Die Antwort des Alexanders, als Parmenio zu ihm sagte, „ich würde des Darius Anerbieten annehmen, wenn ich Alexander wäre; „ und ich auch, versetzte dieser Prinz, wenn ich „ Parmenio wäre." —

„ Wer nichts fürchten will, sagt ein alter Weltweise, der lerne Gott fürchten." Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers des Racine entsprungen:

Je crains Dieu, cher Abner! & n'ai point d'autre crainte.

Atalie Act. I. Sc. I.

Omnia terrarum subacta,
Præter atrocem animum Catonis.

Horat.

Neque Cato post libertatem vixit, neque libertas post Catonem.

Senec.

Tout étoit Dieu, excepté Dieu meme; & le monde que Dieu avoit fait pour manifester sa puissance, sembloit être devenu un Temple d'idoles.

Bossuet hist. univ.

Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
Im Himmel und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesen.
Zweydeutig Mittelding von Engel und von Vieh,
Es überlebt sich selbst, es stirbt und stirbet nie.

Haller.

— — - Der Mensch, wo ist er her?
Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefähr.
Lessing.

Wie elend, kümmerlich, wuchs ich die ersten Jahre:
Zum Menschen noch nicht reif, doch immer reif zur Baare.
Eben derselbe.

Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt Befehle;
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.
Dusch.

Exempel von pathetischen oder leidenschafterregenden Antithesen:

Wie sitzt die Stadt so einsam, die sonst voll Volks war.
Die größte der Völker, die Fürstinn der Länder ist zinsbar worden.
Klagel. Jer. v. 1.

Anibalem pater filio meo potui placare. Filium Anibali non possum. — — — Vultum ipsius Anibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu sustinebis? — — Deterreri hic sine te potius, quam illic vin-

vinci. Valeant apud te meæ preces, ſicut pro te hodie valuerunt.

Tit. Liv. l. 23. N. 9.

Leve toi, triſte Objet d'horreur & de tendreſſe;
Leve toi, cher appui, qu'eſperait ma vieilleſſe:
Viens embraſſer ton pere! Il t'a du condamner;
Mais, s'il n'etait Brutus, il t'allait pardonner.
Va, ne t'attendris point; ſois plus Romain que moi:
Et que Rome t'admire en ſe vengeant de toi!

Brutus. A. V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwehnet worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worinn das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdruckes zu bezeichnen. **Natürlich**, **ungekünstelt**, sagt zu wenig; indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu

seyn. **Edle Einfalt** hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger, als edel sind. (*) Wir werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begriff aufsuchen, den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die

(*) Das niais der Franzosen, davon der holländische Uebersetzer bey dieser Gelegenheit spricht, scheinet von Naiven wesentlich unterschieden zu seyn. Niais bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs, die aus Dummheit entspringet. Si la simplicité se remarque dans l'exterieur & qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité, n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais *niais* ne fut actif. (Dict. Encycl.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieser unthätigen Einfalt etwas geschieht, oder gesagt wird, das von wichtigen Folgen ist. Uebrigens scheinet mir die Anmerkung des Herrn Uebersetzers wichtig zu seyn, daß in der Malerey und Bildhauerkunst, ausser dem hohen Naiven, oder der edlen Einfalt, das niais sich besserer ausdrücken lasse, als das eigentliche Naive; indem dieses sich unter der Hand des bildenden Künstlers mehrentheils in Unschuld oder Unbesonnenheit verwandelt.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivität. So bald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck, oder mit vielen Zierathen versehen ist; so kann man ihm schlechterdinges die Naivität absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke, dem Naiven entgegengesetzt. Allein mit der bloßen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeusserlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affekt verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äussert. Bey einem blos einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnet; so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten, die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer, und der übrigen Bürger des goldenen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen, die man diesen leztern neben ihrer äusserlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsetzen: **Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch**

ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heißt die Bezeichnung naiv.

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpassend seyn, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich schöne, edle, oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedient; z. B. Virgil sagt in seiner dritten Ekloge:

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, & se cupit ante videri.

Dieses ist ungemein naiv. Das Verstecken der Galatea scheinet blos ein unschuldiges Spiel zu seyn. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; lasciva puella. Sie reizet den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben (*).

Jo-

*) Der holländische Uebersetzer führet hier ein sehr niedliches Gedichtchen aus der Anthol. françoise (T. III. P. 93.) an, das ich meinen Lesern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verdure:
Faites regner l'ombrage & l'amour dans nos bois!
A quoi s'amuse la Nature?
Tout est encore glacé dans le plus beau des mois!
Si

Johann, der muntere Seifensieder bey dem Herrn von Hagedorn, giebt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und sein Vertrauen auf die Vorsehung, in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er äussert die Gesinnungen eines Weltweisen, ohne dessen pralerisches Geschwätze. Er beschämt seinen reichen Nachbar, ohne tiefsinnige Lehrsätze, ohne witzige Sittensprüche. Sein ganzes Betragen ist naiv.

Die Sinnschrift auf die in Erz gegossene Kuh des **Myron**:

> Du Hirte, warum eilest du
> So weit zurück nach mir!
> Stichst mit dem Stachel auf mich zu,
> Und rufest: Fort von hier!
> Ich bin des Künstlers Myrons Kuh,
> Und gehe nicht mit dir;

ist aus eben diesem Grunde naiv, weil sie dem ersten Anblick nach eine bloße Erzählung zu seyn

 schei-

Si je viens vous preſſer de couvrir ce bocage,
Ce n'eſt que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je repand pour un berger volage;
Ah! je n' aurai jamais d' autre beſoin de vous. (bis)

scheinet, in Wahrheit aber ein sehr schmeichlendes Lob für den Künstler enthält. (*)

La Fontaine verlieret seine Wohlthäterinn Madame de Lasablière, und begegnet seinem Freund Mr. d' Hervart. „Mein lieber La Fontaine, (sprach dieser rechtschaffene Freund) ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet ist: ihr habet

(*) Auch der Spottende nimmt zuweilen die Mine eines unschuldigen Erzählers an, um seine Absicht zu verbergen, und dadurch den Spott desto beißender zu machen. Lob und Tadel treffen beyde desto stärker, je weniger Vorsatz sie verrathen, je mehr sie gleichsam von Ungefehr zu kommen scheinen. Z. B.

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch Sie.
Er bechert gern, sie auch:
Er hat den Beutel gern,
Und spielet gern den Herrn;
Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.

Göze.

On dit que l'Abbé Roquette
Preche les sermons d'autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achete,
Je soutiens qu'ils sont à lui.

Poilean.

Huis-

habet bey Madame de Lasabliere gewohnt; sie lebt nicht mehr; Ich wollte euch wohl vorschlagen, zu mir zu ziehen." **Dahin gehe ich eben**, antwortete La Fontaine.

Der gewesene Wachtmeister **Paul Werner** (in Lessings Soldatenglück) will seinen verabschiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „Ich thue es ja nur der Interessen wegen, spricht er, bey meiner armen Seele, nur der Interessen wegen! — Wenn ich manchmal dachte; wie wird es mit dir aufs Alter werden? wenn du zu schanden gehauen bist? wenn du nichts haben wirst? wenn du wirst betteln

Huissiers, qu'on fasse silence!
Dit, en tenant audience;
Un President de Baugé;
C'est un bruit á tete fendre,
Nous avons deja jugé
Dix causes sans les entendre.
J. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und ist desto schmeichelhafter:

Helas, qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les Rois s'honoroient du nom de fainéans?

So wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimmt, und durch die Ironie desto schmerzender wird.

„ teln gehen müssen? So dachte ich wieder:
„ Nein; du wirst nicht betteln gehen; du wirst
„ zum Major Tellheim gehen; der wird seinen
„ letzten Pfenning mit dir theilen; der wird dich
„ zu Tode füttern; bey dem wirst du als ein ehr-
„ licher Kerl sterben können.“ Der Major er-
greift seine Hand und fragt: Und, Kamerad,
das denkst du nicht noch? „Nein, spricht der ehr-
„ liche Werner, das denk ich nicht mehr. —
„ Wer von mir nichts nehmen will, wenn ers be-
„ darf, und ichs habe; der will mir auch nichts
„ geben, wenn ers hat, und ichs bedarf.“

Ueberhaupt besteht das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt im Aeusserlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs; in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung; in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt seyn werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äusserliche Thun und Lassen der Menschen, als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten; so wird auch hier zum Naiven, Einfalt der Zeichen, nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit

Mit dem Naiven in der Gesichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer so gute Dienste thut, hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Es ist allezeit das Ungesuchte, Kunstlose im Aeusserlichen, das ohne Absicht, innerliche Vortrefflichkeit verräth. Da die Gesichtszüge, Minen und Geberden der Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind; da jeder Zug im Gesichte eine Neigung, und jede Mine eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht; so wird dem Inbegriff aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsatz, ohne Ansprüche, ohne Selbstbewußtseyn, ein glückliches und übereinstimmendes System von Neigungen und Empfindnissen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindischen Gesichts, zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen. — Die **Grazie**, oder die **hohe Schönheit in der Bewegung** (*) ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfließend und sanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorsatz und Bewußtseyn zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freywilligen Bewegungen fließen, eben so ungezwungen spie-

(*) Theil 1. S. 158.

spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden. — Je mehr diese Schönheit in der Bewegung mit Bewußtseyn verbunden, und ein Werk des Vorsatzes zu seyn scheinet; desto mehr weichet sie von dem Naiven ab, und erlanget den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affektirten. — Nichts ist so abgeschmackt, als affektirte Naivität, oder Einfalt im Aeusserlichen, der wir es ansehen, daß sie Absichten hat, und Ansprüche machen will. — — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenlosigkeit und Mangel der Empfindung verräth, so wird sie **Dummheit** genennet; und wenn sich die Unthätigkeit hinzugesellet, so erlangen wir das Niais, davon zu Anfange dieser Abhandlung in der Anmerkung gesprochen worden. — Ueberhaupt also würde, diesen Betrachtungen zufolge, zum Naiven allezeit kunstlose Einfalt im Aeusserlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indessen finden wir Beyspiele, da derjenige, der etwas naives sagt, wirklich nicht mehr dabey denket, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedienet; da also, von seiner Seite wenigstens, das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeusserliche; die Zuhörer aber sind durch andere Um-

stän-

stände in den Stand gesetzt worden, bey den gleichgültigscheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denselben wichtige Folgen zu ziehen. Im George Dandin des Moliere erzählet Lobin dem Dandin selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereyen seiner Frau, und verbietet ihm, solches dem Dandin zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche cousuë au moins! Die Situation ist naiv. Lobin hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erwecket dadurch die Eifersucht des Dandin.

Die bekannte Stelle beym Gellert (Fabeln und Erzähl. 2. B. S. 115.)

> Was sagten sie Papa? Sie haben sich versprochen,
> Ich sollt erst vierzehn Jahre seyn?
> Nein vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv; weil Lieckchen, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zu recht weisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen wollen, und gleichwohl nennet man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen, aus Uebereilung, ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniß verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Märchen in dem Geschmacke der Gageure de trois Commères belustigten, erzehlte eine, als die Reihe an sie kam, von jemand, der da hätte verreiset seyn sollen, und beschloß ihre Erzehlung: " plötzlich gieng die Thüre auf, und wer sollte es anders seyn, als ihr Mann selbst? " — Ihr Mann! sprachen die andern erschrocken, ihr Mann! — " ja, versetzte sie in der Eile, ich war auch ganz des Todes für Entsetzen. "

Wenn dieses in der Hitze des Affekts geschiehet; so kann ein naives Verrathen der geheimsten Gedanken von sehr tragischer Wirkung seyn. In Herrn **Weissens Romeo und Julie** findet man einen Zug von dieser Art. Die Gräfinn Kapellet, die sehr davon entfernt ist, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Ursach hat zu glauben, sie hasse diesen Montechi, wie ihre ganze Familie ihn hasset und verfolget, weil er ihren Vetter den Thebaldo umgebracht, (über dessen Tod Julie vorgiebt, untröstlich zu seyn, da sie es doch eigentlich über die Entfernung des Romeo ist); die Gräfinn kömmt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, daß der Graf von Lodrona um sie angesucht habe.

Mad.

Mad. Rapellet. — — ich bringe dir eine froliche Nachricht, Julie! für uns alle: für dich am meisten frölich.

Julie (hastig) Hat Romeo Verzeihung erhalten? . . (erschrocken) ach! wie schwach ist mein Kopf! . . ist Romeo bestraft?

Ein französischer Schriftsteller (Dict. Encycl. Art. Naiveté) unterscheidet, wie es scheinet nicht ohne seinen Sprachgebrauch für sich zu haben, eine „ Naivität, und die Naivität, spricht er, nennet „ man einen Gedanken, einen Zug der Einbildungs„ kraft, ein Empfindniß, das uns wider unsern „ Willen entwischt, und nur zuweilen schaden kann. „ Ein Ausdruck der Lebhaftigkeit, Unbedachtsam„ keit, oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der „ Welt. Von dieser Art ist die Antwort einer „ Frau an ihren sterbenden Mann, der ihr die Per„ son beschrieb, die sie nach seinem Tode heyrathen „ sollte: Nimm ihn, sprach er, du wirst sehr „ wohl thun! Ach! antwortete sie, ich habe auch „ schon daran gedacht.

„ Die Naivität aber ist die Sprache des schö„ nen Genies und der einsichtsvollen Einfalt. Sie „ ist das einfältigste Gemälde einer feinen und „ sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst „ für denjenigen dem sie nicht natürlich ist. “

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben; so wird man schon, um keine derselben auszuschließen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen seyn kann die Absicht des Redenden mag gewesen seyn, mehr zu verstehen zu geben, als er saget, oder er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefähr mehr verrathen haben; so heißt in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, daß bey dem Naiven die bezeichnete Sache größer und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen; so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen; denn wir haben eine anschauende Erkenntniß von einer Sache; wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniß, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen läßt, sinnlich-vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß; denn das Wesen der schönen Künste besteht in einer sinnlich-vollkommenen Vorstellung.

Hier-

Hieraus erhellet auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, naiv genennt haben; denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von großer Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nur alsdenn eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt, warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemessen sind. Dieses geschiehet in folgenden Fällen. 1) In dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden. 2) In den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen **Empfindung und Gedanken**, aber keine **studirte Ausdrücke, Stellungen und Geberden** zutrauet. 3) In Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen **Joas** in der **Athalie** des **Racine**, da dieser kleine Prinz der Tyranney in den allerunschuldigsten Ausdrückungen die bittersten Vorwürfe macht; und der **Arabella** in **Lessings Miß Sara Sampson**, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Au-

genblicke, da die Gemüther des Mellefonts und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die meisterliche Stelle im Homer, da Hektor von der Andromacha den allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich von dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winket, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt. — 4) In Lob und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten. Und endlich 5) in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Kontrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecole des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freyheiten erzählet, die sie dem Horaz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äusserste Eifersucht bringen.

Die Wirkungen des Naiven sind zuförderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung, über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt im Aeusserlichen verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksamkeit an einen Gegenstand, der uns immer mehr und mehr entdecken läßt, je länger wir uns bey dem-

demselben verweilen, der uns gleichsam mehr hält, als er zu versprechen schien. Ist nun dieses innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit; so folget das schauernde Gefühl des **Erhabenen**, das aber mit einer frölichen Empfindung verbunden ist, die dem Lachen sehr nahe kömmt. Denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fließen, eine Art von Kontrast, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von stärkern Empfindungen unterdrückt wird, sich auch durch ein wirkliches Lachen zu erkennen giebt. — — Ueberwältiget vom Erhabenen, ist es kein Lachen mehr, das der Kontrast hervorbringet; sondern die Spur eines holden Lächelns, daß sich um die Lippen ziehet, und in hohe **Bewunderung** verlieret. Dieses ist allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im sittlichen Charakter überrascht werden. Der Unempfindsame, der nach dem Scheine urtheilet, wird das sittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen; denn er siehet weiter nichts, als den Kontrast mit dem ihm besser bekannten Weltgebrauche, und das Ungereimte in dem zu sichern Vertrauen auf anderer Güte, das ihn zum lauten Gelächter reizet. Der Mann von empfindsamen Herzen hingegen siehet durch, bis auf die innere Würde, erkennet den Edelmuth, aus welchem jene Ungewißheit, und anscheinende Ungereimtheit entspringet, und indem sich seine Lippen zum Lachen regen, ergießt sich ein Schauer

durch sein Herz, und löset dieses Lachen in ein verwunderungvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Gesichtszügen hat eine ähnliche Würkung, nur daß hier das Lachen sich durch weit schwächere Spuren zeigen wird, weil der Kontrast hier so merklich nicht ist. Der Unempfindsame siehet es mit gleichgültigen Augen an, weil ihm die Minen und Gesichtszüge unbedeutend zu seyn scheinen; und bey dem Scharfsichtigen zeigt sich die Wirkung des Kontrastes nicht weiter, als in einer sanften Oefnung der Lippen, und fast unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen ist, als Lächeln.

Ist aber das Innere des Naiven ein Uebel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folge haben; so ist das Naive bloß lächerlich; und in diesem Falle kömmt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringet, die Absicht hat mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder ob wir wider seine Absicht mehr errathen. In dem ersten Falle macht er uns zu lachen, in dem zweiten wird er selbst lächerlich. Beyspiele hiervon sind im Vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung ist so leicht, daß wir sie billig dem Leser überlassen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine wirkliche Gefahr ist, ein Unglück, das eine Person betrift,

trift, an deren Schicksal wir Antheil nehmen; so ist das Naive tragisch, und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivität zu fürchten ist, so ist die Wirkung schrecklich, und schlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beyspiel hiervon ist die oben angeführte Stelle aus dem Trauerspiele Romeo und Julie, wie nicht weniger das allzu offenherzige Geständniß der Monime im Mithridat des Racine, da diese Prinzessinn sich von dem schlauen Mithridat treuherzig machen läßt, und ihm ihr Liebesverständiß gestehet, in währender Erzählung aber mit Schrecken wahrnimmt, daß sich Mithridat entfärbt, und für Wuth bleich zu werden anfängt.

Ist aber das zu befürchtende Uebel keine Folge der Naivität, sondern mit derselben auf eine andere Weise, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden; so kann das Lächeln, das aus dem bemerkten Kontrast entspringet, neben den traurigsten Empfindungen bestehen. Andromacha lächelt über die einfältigste Furcht des kleinen Astyanax, und heiße Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterr lacht über die Unschuld der kleinen Arabella, ohne daß dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Ja unser Mitleiden mit diesen Kindern wird desto lebhafter, je mehr sie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, daß sie das Unglück nicht fühlen, welches sie doch am meisten betrift. Man

 siehet

siehet hieraus, wie ungegründet die Meynung einiger Kunstrichter sey, die alle Empfindungen die einen Anstrich von Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdiente eine weitere Ausführung; allein sie gehöret hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgesetzt habe.

IV. Ueber

IV.

Ueber die

Wahrscheinlichkeit.

Unter den Erkenntnißen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden; weil sie unsrer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieser in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von je her so sehr in die Augen geleuchtet, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst, als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zulassen wollen, und so gar in dem Satze des Widerspruchs noch Ungewißheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der große Hause der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Bayle, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie ließen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man siehet also, daß ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beyfall abgenöthiget haben

haben muß, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Man hat schon längst erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik, allzuweit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogene Schlüsse auf einzelne Fälle angewendet werden sollen; so muß öfters ein Schritt geschehen, bey welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig scheinet; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeiten stützen, die wenn sie nicht eine andere Art zu schließen, (*) doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Fordersätzen vorauszusetzen scheinen.

Die Mathematiker, die die Gränzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen große Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assekuranzen, Lotterien, in einigen

(*) S. Wolfii Logic. §. 588.

gen Rechtshandeln, ja so gar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit, haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Größe der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen **Pascal**, **Fermatius**, **Huygens**, **Halley**, **Craig**, **Petty**, **Montmort**, **Moivre**, **Bernoulli** und **Euler** zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begriff zu machen.

Ein Weltweiser, der den Wunsch des Herrn von Leibniß zu erfüllen, eine **Vernunftkunst des Wahrscheinlichen** erfinden wollte, müßte die Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln die uns diese großen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahiren, und hernach eine grössere Anzahl von besondern Regeln gleichsam à priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Empfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bey der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser großen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabey, denen die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der

Wol-

Wolfischen Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s'Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit bestehet in einem Saße, in welchem von einem bestimmten Subjekte etwas bejahet oder verneinet wird. In beiden Fällen muß aus der Bestimmung des Subjekts begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm angesagt wird, zukomme, oder nicht zukomme. Man nennet die Bestimmungen des Subjekts, aus welchem das Prädikat folget, die Wahrheitsgründe (*), weil sie den Grund enthalten, warum ein Saß wahr sey.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreifen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädikat nothwendig erfolge; so sind wir von der Wahrheit überzeugt (**), und unsere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Säße in der reinen Mathematik, und in der Logik selbst, so wie einige in der Methaphysik und in der theoretischen Sittenlehre.

Wenn

(*) Wolfii Logic. §. 573.
(**) das. §. 574.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schließen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist, so gehöret der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen (*), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen; so pflegen wir schlechtweg zu sagen: **der Satz sey wahrscheinlich.** (**)

Wir wollen diese Sätze durch ein Beyspiel erläutern. Titius reiset mit drey andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfähret,

daß

(*) Wolfii Logic. §. 578.

(**) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Größe vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit = 0 seyn müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

daß einer von ihnen das Leben verloren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius tod sey; so müssen uns noch folgende drey Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Kajus ist nicht ermordet:

2. Sempronius ist nicht ermordet:

3. Mävius ist nicht ermordet:

alsdenn folget unwidersprechlich, Titius sey ermordet. So lange uns aber diese drey Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reisenden sey ermordet, vor uns haben; so verhält sich der Grad der Wahrscheinlichkeit, daß Titius tod sey, zur Gewißheit, wie $1 : 1 + 3$ oder $= 1 : 4$, das heißt die Quantität der Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{4}$, und also ist der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zween von der Gesellschaft das Leben eingebüsset, so fehleten uns nur zween Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit $= 2 : 4$ und also $= \frac{1}{2}$, daher der Satz zweifelhaft.

Sind drey umgekommen, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit, daß Titius tod sey, zur Gewiß-

wißheit = 3 : 4. In diesem Falle nun sagt man, es sey wahrscheinlich, daß Titius todt sey.

Auf diesen sehr leichten Schlüssen beruhet der bekannte Grundsatz der Mathematiker, den sie bey allen Ausrechnungen der Wahrscheinlichkeit zum Grunde legen. Dieser ist:

Wie sich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewisser Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit dieses Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man also fragt: wie groß ist die Hofnung eines Spielers, der den Einsatz a gewinnen soll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? so ist die Antwort = $\frac{a}{3}$. Denn 6 verschiedene Würfe sind mit einem Würfel möglich, und in zween, nemlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hofnung zur Gewißheit = 2 a : 6 oder = $\frac{a}{3}$ Die Hofnung des Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde = $\frac{2a}{3}$ Daher auch der Einsatz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In Act. Erudit. 1709. P. 465. glaubet jemand in diesem Schlusse eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker, heißt es,

 „setzen

„ setzen zum voraus, daß alle 6 Würfe gleich
„ möglich seyn sollen, welches aber in der Na-
„ tur niemals ist; denn da ist allzeit ein einziger
„ Erfolg mit Gewißheit bestimmt, und alle übri-
„ ge sind wenigstens hypothetisch unmöglich. Wolf selbst in seiner lateinischen Logik (§. 578. Not.) scheinet diesen Einwurf wider die Voraussetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreiffe nicht, wie diese hypothetische Bestimmung in der Natur mit dem angeführten Grundsatz der Mathematiker streiten sollte: ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe, der Grund sey, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die Frage war: „Wie groß ist die Hofnung „ desjenigen, der den Einsatz gewinnen soll, „ wenn er mehr als 4 Augen wirft?" Das heißt, wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe: daß Titius jetzt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieses mit Gewißheit behaupten können; so müssen wir überzeugt seyn, es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius jetzt mit einem Würfel 1, 2, 3, oder 4 Augen werfen werde. Diese vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hofnung des Gegenspielers Sempronius. Eben diesem Sempronius fehlet zur Gewißheit, daß

er

zu gewinnen werde, die Ueberzeugung; es sey hypothetisch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde. Diese zween Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hofnung des Titius; folglich die Hofnung des Titius zu der Hofnung des Sempronius = 2 : 4 oder 1 : 2. Daher die Hofnung des Titius = $\frac{1}{3}$ und des Sempronius = $\frac{2}{3}$ —

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war nur eine einfache Wahrscheinlichkeit zu berechnen. Unser Urtheil gründete sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluß:

Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs stehet in eben dem Verhältnisse zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zusammen genommen.

Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.

Daher die Wahrscheinlichkeit = b : a.

Der Untersatz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiß. Denn so wohl a als b sind mit Gewißheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersatz bestimmt nicht die Gewißheit, sondern nur die Wahrscheinlich-

lichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlußsatze eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Untersatz selbst, oder das Verhältniß der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre; so würde der Schlußsatz eine zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit erlangen. Ein Beyspiel hiervon giebt s'Gravesand, in seiner **Einleitung in die Weltweisheit**:

„ Wir wollen setzen, sagt er, es greife je„mand in einen Topf, in welchen sich schwarze „und weiße Kugeln befinden, und wir sollen sa„gen, wie wahrscheinlich es sey, daß die erste, „die er heraus ziehet, schwarz, oder daß sie „weiß seyn wird.

„ Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Ge„wißheit, wie die Zahl der schwarzen Kugeln, zu „der ganzen Zahl derselben; allein diese Zahlen „sind uns beyde unbekannt.

„ Wir können aber, ohne uns um die Zahlen „selbst zu bekümmern, das Verhältniß der einen „gegen die andere, welche wir suchen, entdecken, „wenn vorher öfters eine oder etliche von diesen „Kugeln herausgenommen worden sind. Denn

„die

„ die Anzahl aller Kugeln, welche dergestalt aus „ dem Topfe genommen, verhält sich zu der Zahl „ der schwarzen, die sich unter derselben befan„ den, wie die Gewißheit zu der gesuchten Wahr„ scheinlichkeit. In der That setzet s'Gravesand „ hinzu: ist diese Art, die Wahrscheinlichkeit zu „ berechnen, einigen kleinern Fehlern unterworfen. „ Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die aus „ dem Topfe gezogen worden, etwas groß ist, „ so sind die Fehler in der Anwendung in keine „ Betrachtung zu ziehen." So weit der angeführte Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens läßt sich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, daß sich dasjenige zutragen wird, wozu die wenigsten Wahrheitsgründe fehlen; eben so wahrscheinlich ist es, daß sich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezogen hat; so ist zu vermuthen, daß alles nach dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben sey, wofür man die meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahrscheinlich, daß sich die Anzahl der schwarzen, die sich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der weißen verhalte, wie die Wahrscheinlichkeit, daß lauter schwarze, zur Wahrscheinlichkeit, daß lauter weiße Kugeln herauskommen werden (so wie man nämlich vor dem Herausziehen hätte vermu-

then müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist (*), wie die Anzahl aller schwarzen in dem Topfe sind, zu der Anzahl aller weißen, die sich darinn befinden. Je größer die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß das angegebene Verhältniß richtig sey. Denn jemehr Kugeln herausgenommen sind; desto öfter muß der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen seyn, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluß machen:

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darinn (**); so die Wahrscheinlichkeit; daß jetzt eine schwarze heraus kommen wird, zur Gewißheit.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammen ge-

(*) Herausgenommene schwarze Kugel $= a$
weiße $= b$
schwarze im Topfe y
weiße $= x$

Wahrscheinlichkeit, daß $a + b$ lauter weiße Kugeln seyn werden $= ax + bx$. Daß $a + b$ lauter schwarze seyn werden $= ay + by$. Daher $ab = ay + by : ax + bx$ und $a : b = y : x$.

(**) $= x + y : y$.

genommenen, wie die Zahl der herausgenom menen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind (*):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jeßt eine schwarze Kugel herauskommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Saß des s'Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersäße keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stüßen; so ist klar, daß in dem Schlußsaße eine gedoppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. S'Gravesand, der von den zusammengeseßten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersaßes sehr schwer zu berechnen ist: so hat er lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen, die nicht anders als sehr klein seyn können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß ist.

(*) $x + y = a + b : a.$

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältniß der Fälle selbst, erst durch einen wahrscheinlichen Schluß suchen müssen, nennet Rüdiger (*) die medicinische Wahrscheinlichkeit, weil man in der Heilungskunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzeneymittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen, bey welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schließt; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache stützen muß, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellet worden, hat man die Anzahl festgesetzt, wie viel von 100 Kindern in den ersten 6 Jahren, von 6 bis 16, von 16 bis 26 u. s. w. zu sterben pflegen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sey, daß Mävius, der von einem gegebenen Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jetzt beym Leben sey; so lehret Bernoulli (**), wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regeln zu berechnen ist.

Des-

(*) De sensu veri & falsi.

(**) Specim. artis conjectandi ad quæstiones juris applicatæ. V. Act. Erudit. T. IV. Suppl. p. 159.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subjekte liegen, nicht auf einmal übersehen können; so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjekts wirklich erschöpfeten. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebracht, nennet man eine Hypothese. Alsdenn untersuchet man, ob auch alle übrige Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hypothese übereinstimmen. Ist dieses, so gelanget der Satz, der Anfangs nur eine Wahrscheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewißheit. Man wird außer der Algebra selten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelst der Hypothesen gefunden worden sey. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrscheinliche Voraussetzung gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich erfinden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induktion stützen, sind von dem sinnreichen Skeptiker **David Hume** in seinen **philosophischen Versuchen** angefochten worden. Die deutsche Uebersetzung dieses Werkes ist in aller Händen, und wir wollen aus dem vierten Versuche, den er Skeptische Zweifel in Anse-

hung der Wirkung des Verstandes betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die physische Gewißheit aufheben könnten.

„ Wo wir gleiche in die Sinne fallende Ei„ genschaften sehen, saget Hume, da erwarten wir „ auch gleiche geheime Kräfte, und machen unse„ re Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein „ Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit „ mit dem Brodte, welches wir vorher gegessen „ haben, uns angeboten wird; so tragen wir kein „ Bedenken den Versuch zu wiederholen, und er„ warten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewiß„ heit. Nun ist dieses ein Verfahren der See„ le, davon ich gern den Grund einsehen möch„ te. Man gestehet durchgehends, daß keine Ver„ knüpfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften „ und den geheimen Kräften bekannt sey. Unsere „ Vernunft kann also den Schluß à priori nicht „ gemacht haben. Und was die Erfahrung be„ trift, so begreife ich eben nicht, wie sie auf „ künftige Zeiten und andere Gegenstände ausge„ gedehnt werden könne, von welchen wir noch „ keine Erfahrung haben. (Man siehet leicht, daß hier auf den bekannten logischen Satz gezielt wird, daß wir niemals etwas Allgemeines wahrnehmen können; denn alle unsere Erfahrungen sind von einzelnen Dingen, die sowohl der Zeit als

dem

dem Raume und andern Nebenumständen nach bestimmt sind.) Hume fähret fort;

„ Die Summe und der Inbegrif aller unserer „ Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen „ die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Wenn dieser Schluß durch die „ Vernunft gemacht würde; warum ist er nicht „ gleich im Anfange und auf ein einziges Beyspiel „ eben so vollkommen, als nach einer so langen „ Erfahrung? — — Worin ist das Verfahren „ unsrer Vernunft, wenn sie aus einem einzigen „ Beyspiele einen Schluß machet, so unterschieden, „ von demjenigen, wenn sie eben denselben Schluß „ aus hundert Beyspielen folgert, welche von diesem einzelnen Exempel keinesweges unterschieden sind.“

In den vortrefflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersetzung beygefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet; allein wir wollen uns bemühen, aus den oben festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — S'Gravesand beweiset, in seiner **Einleitung in die Weltweisheit**, die Zuverläßigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenste Wesen beständig nach allgemeinen Gesetzen han-

handeln müsse. Allein ich trage Bedenken, den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheisten allzuviel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichsam aufdringt, daß sie alle Schlüsse leugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einzigesmal erfahren, daß zwo Begebenheiten A und B sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen; so muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet seyn, oder A und B sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache C untergeordnet, oder endlich A und B sind Wirkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen: in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zusammen fügen sollen, und es ist als ein bloßer Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, wel-

che

che die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerley Zeit zusammen gestoßen sind

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen siehet, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nemlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet seyn sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen bloßen Glücksfall zusammen fügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1. (*) Je mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholet hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß es kein Zufall gewesen; sondern daß diese beiden Begebenheiten entweder in einander gegründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir

(*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$
in der zweyten $= \frac{1}{3}$
in der dritten $= \frac{1}{4}$
in der vierten $=$
$= \frac{1}{n+1}$

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinket; so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sey die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten Male, da ihm dieses wiederfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache seyn können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen bloßen Zufall ihre Wirkung alsdenn geäußert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein bloßer Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit $= n : n + 1$ (wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet) und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hievon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen: so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, daß die Körper sichtbar geworden, ohne daß diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre; so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein bloßer Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrschein-

schein-

scheinlichkeit sich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle + 1; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachteten Fälle, zur Gewißheit $= n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloß mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewißheit verhält, wie $n : n + 2$, daß die Schwere allen Körpern gemein sey. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Wesen des Körpers gegründet ist, oder ob es eine Materie giebt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Beyspiele, das David Hume anführet. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brods, als in einer gemeinschaftlichen Ursache gegründet, oder endlich war es ein bloßer Zufall, daß sich diese äußere Beschaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zusammengetroffen haben. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falls verhält sich zur Gewißheit, wie $1 : n + 1$; daher die Wahrscheinlichkeit des

ent-

entgegengesetzten Falles zur Gewißheit $= n : n + 1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellet, desto näher kömmt unsere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre, so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich sage, wir werden nur alsdenn vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein bestimmtes Verhältniß habe; so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beyträge, welches aber nicht geschiehet; sondern der Beytrag zur Gewißheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beyträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beyspiel wird dieses deutlich machen. Gesetzt, Titius soll einen Einsatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5, oder 6 Augen trift; so ist seine Hofnung so groß, als die Hofnung des Gegenspielers, und beide $= \frac{1}{2}$. Man erlaube ihm zwey Würfe; so entziehet der zweyte Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hofnung; denn da der zweyte Wurf nur Statt findet, wenn im ersten gefehlt wird; so kann

er

er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hofnung, in unserm Falle $= \frac{1}{4}$. Daher ist seine Hofnung $= \frac{3}{4}$, und des Gegenspielers $= \frac{1}{4}$. Man siehet hieraus, daß der Beytrag des zweyten Wurfs zur Gewißheit so groß nicht ist, als der Beytrag des ersten. Der dritte Wurf würde aus eben der Ursache dem Titius nur $\frac{1}{8}$, der vierte $\frac{1}{16}$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beyträge zur Gewißheit ist also $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. s. w. Diese muß unendlich seyn, wenn sie $= 1$ werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hofnung des Titius der Gewißheit gleichkommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einen Würfel zugleich zu spielen; so findet eine andere Berechnung Statt, da gleichfalls eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskommt, die unendlich werden muß, ehe sie dem Gegentheile alle Hofnung benimmt. Ueberhaupt, da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, diese Formel aber nicht anders $= 1$ seyn kann, als wenn n unendlich groß ist; so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht, daß die Wahrscheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältniß zur Gewißheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund, darauf sie sich stützen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher; ob es gleich ausgemacht ist, daß wir sie selbst, niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwo Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen seyn. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, 1) ob diese beiden Begebenheiten in einander gegründet, oder ob sie einer dritten 2) nahen oder 3) entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von denen dreyen Systemen, dadurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß sey; nehmlich,

1) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Substanz A gegründet sey, welches die allgemeinen Influxisten behaupten; (Systema influxus physici universalis.)

2) Ob die Veränderung der Substanz B, sowohl

wohl als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sey? Dieses nehmen die Kartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an. Systema causarum occasionalium universalium.)

Oder endlich, 3) ob sie durch zwo harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seyen, welches Baumgarten das System der allgemeinen Harmonie nennet, (Systema harmoniæ præstabilitæ universalis.)

Aus eben diesen Grundsätzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erscheinungen a, b, c, u. s. w. sowohl aus einer einzigen Ursache d, als aus vielen besondern Ursachen e, f, g, u. s. w. erklärt werden können; so ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie alle nicht mehr als eine einzige Ursache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erscheinungen, zu eben der Menge der Erscheinungen + 1. das heißt $= n : n + 1$.

Denn da diese Erscheinungen a, b, c, u. s. w. dergestalt übereinstimmen, daß sie alle aus einer einzigen Ursache d, erkläret werden können; so wäre

diese Uebereinstimmung als ein bloßer Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheinung wirklich ihre besondere Ursachen haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n+1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles $= \frac{n}{n+1}$

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig, vor daß ich mich der Kürze halber, mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Sammlung medicinischer Beobachtungen wird erzehlt, daß einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, das in dem Salat, von welchen sie alle den Abend vorher gegessen hätten, ein schädliches Kraut gewesen seyn müsse, und er fand, daß er sich nicht betrogen hatte, — Es war hier nicht unmöglich, daß bey einer jeden Person von dieser Familie eine besondere Begebenheit die Ursache von ihrer Krankheit gewesen sey. Da sich aber diese viele Erscheinungen auch aus einer einzigen Ursache erklären ließen; so vermuthete der Medicus mit Recht das letztere, und die Wahrscheinlichkeit seiner Vermuthung verhielt sich zur

Ge-

Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Personen zu eben der Anzahl + 1, wie n : n + 1.

Das kopernikanische Weltgebäude wird jetzt durchgehends für wahrscheinlicher erkannt, als das alte ptolomäische, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten und Epicyklen gefehlt haben dürfte, alle nachher beobachtete Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erkläret man alles durch einfache Voraussetzungen, und folglich aus wenigen Ursachen; da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht seyn mußten. Man kann also gewissermaßen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, daß wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absichten zuschreiben können; so ist immer jenes das Wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge + 1. Dieses ist der Grund, nach welchen wir im gemeinen Leben die Absichten unsres Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralische und physische Gewißheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen; so können sie selbst von dem Atheisten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntniß geredet, die nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes Statt findet. In der Sache selbst haben wir mit **Bernoulli**, **s'Gravesand**, **Wolf** und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Verstand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen seyn können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniß haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit Statt.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man den allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniß zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nämlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmung keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte; so würde man dem höchsten Wesen

sen

sen diese schlechterdings unmögliche Kenntniß, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können; so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt unmögliche Dinge möglich zu machen abspricht. Diejenigen Weltweisen, die nirgends anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer indifferentia æquilibrii, wie man sie in Schulen nennet, eine wahre Freyheit zu finden glauben, diese Weltweisen, sage ich, behaupten, daß die freye Handlungen ohne die Natur der Freyheit aufzuheben, nicht vorher bestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen, dem Allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unserer freyen Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen läugnen diese Weltweisen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Einfluß in unsern Willen haben; denn sie müßten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unsrer freyen Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freyheit aufheben würden. Man kann also nach der Meynung dieser Weltweisen, sagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so, als anders bestimme.

Es ist jetzt die Gelegenheit nicht alle Gründe, die man von je her für und wider diese Meynung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für diesesmal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn diese Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freiheit abhangen, für schlechterdings unmöglich halten; so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unsrer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz unsrer künftigen freyen Handlungen; so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Falle endlich seyn soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn; so muß das Verhältniß der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn: weil, wie wir oben gesehen, der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich

sich das freywillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freyen Handlungen bestimmt; also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen seyn. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber stehet nichts mit der Wahl freywilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darin sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freye Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meynung dieser Weltweisen nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freye Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freye Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen wirken werden, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Hand-

lung auf unsern Willen wirken könnten; so würden sie einen unendlichen großen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen: weil nach der Meynung dieser Weltweisen, das Maximum in Ansehung unserer freyen Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirket; so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle, zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Anzahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz $= 0$.

Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich seyn mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältniß einer endlichen Größe zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammengenommen, war allda allezeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Größe. Die Hofnungen zweer Spieler zusammen genommen, sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen

chen, war nur alsdenn nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewißheit beytragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Größe zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt; so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechterdinges eine unendliche Größe gegen welche die endliche Größe der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht so gar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freyen Entschließungen absprechen; so muß man den freyen Handlungen eine vorherbestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt, und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter, und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann; so müssen alle frey-

wil-

willige Entschließungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben; denn was objektive keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerley Weise erkannt werden. Konnte **Cassius** z. B. nicht moralisch versichert seyn, sein mitverschworner **Brutus** würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig; denn wer würde von einem **Brutus** eine Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen setzen, **Cassius** wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu setzen, die den **Brutus** bewegen, die Verschwörung geheim zu halten, so wie diejenigen, die ihm etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen; so verhält sich, nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewißheit des Caßius zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, **Brutus** würde ihn verrathen; so wäre die Hofnung des **Cassius** $= a$; seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des **Cassius** zur Gewißheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man siehet hieraus, daß die positiven und negativen Gründe zusammengenommen, allezeit die Gewißheit ausmachen müssen; sonst würde das Verhältniß der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammengenommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit, gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan zu haben, daß alle willkührliche Entschliessungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folget, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wählen könne, denn auf diesen beruhet die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschliessungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freyheit und der Zurechnung besorget, sind bloße Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freyheit, ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.